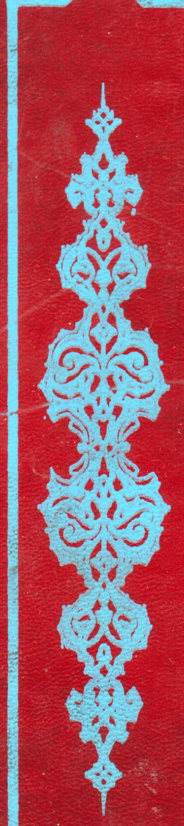






بقلم

مارتن مكدرموت

تعريب

علي هاشم

بسم الله الرحمن الرحيم



نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد

بقلم

مارتن مكدرموت

تعريب

علي هاشم



الكتاب: .... نظريّات علم الكلام عند الشّيخ المفيد
المؤلّف: .... مارتن مكدرموت
تعريب: .... علي هاشم
مراجعة: .... الدكتور محمود البستانيّ
وضع فهارسه الفنّيّة: .... صفاء الدّين البصريّ
الخطّ والإخراج الفنّي .... الحافظ علاء البصريّ
النّاشر: .... مجمع البحوث الإسلاميّة ص.ب ٣٦٦ - ٩١٧٣٥ - مشهد - إيران.
التّاريخ: .... الطبعة الأُولى ١٣٧١ ش، ١٤١٣ ق
العدد: .... ٣٠٠٠ نسخة
الطّبع: .... مؤسّسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرّضويّة المقدّسة

مقدّمة المعرّب

بسم الله الرحمن الرحيم

وله الحمد والمجد والصلاة والسلام على سيّد الخلق محمّد وآله الهداة الميامين

نحن أمام عظمة فريدة أذعن لها التاريخ إجلالاً وإكباراً. نحن أمام شخصية جادت بعلمها فأعارتها ذخائر المجد نفسها. نحن أمام عبقريّ من عباقرة الفكر الإمامي، ورجل دان بفضله القريب والبعيد.

إنّه الشيخ المفيد حفيد التابعي الشهيد سعيد بن جبير المقتول بسيف الطاغية الأثيم الحجّاج بن يوسف الثقفي. فكان نعم الخلف لنعم السلف. وأرى قلمي حسيراً عن أن يستوعب معالم العظمة عند ذلك الشيخ الجليل. وأنّى للقلم أن يستوعب عظمة إنسان خاطبه الإمام المهدي - عليه السلام - بقوله: «الأخ السديد، والمولى الرشيد أيّها المولى المخلص في ودّنا الناصر لنا....»[1] وخاطبه في رسالة ثانية وجّهها اليه قائلاً: «من عبد الله المرابط في سبيله الى مُلهم الحقّ ودليله، سلام عليك أيّها العبد الصالح الناصر للحق الداعي اليه بكلمة الصدق....»[2] فما عساني أن أُعبّر، إذن، وأنا صاحب البضاعة المزجاة، والخطو المتعثّر في دروب المجد، وجُدَد العلم. وأنّى لي أن أفي حقّ العظماء بكلمات كليلة قاصرة تعجز عن الوفاء. لكنّا هو

(١) ، (٢) الرسالتان موجودتان في كتاب الاحتجاج للطّبرسيّ، طبعة النّجف، ٢٧٧.

العرف يقضي أن أدوّن بعض السطور عن هذه الشخصيّة الفذّة لأُشاطر أصحاب الأقلام بما كتبوه عنها تعظيماً لشعائر الله ، ونطقاً بالفضيلة ، وتبياناً للهدى ، وتعبيراً عن الوفاء. وكذلك لأُنبّه الغافلين من أبناء أُمّتنا الإسلامية الى أهميّة تمجيد عظمائنا ، وضرورة الانشداد الى قادتنا . وهذا ما تفعله جميع الأُمم والشعوب في تعظيم شخصيّاتها ، وتخليد ذكرياتهم من خلال التعريف بهم ، وإقامة الاحتفالات والمهرجانات لتكريمهم ، وتأليف الكتب للإشادة والثناء عليهم . فليس بدعاً من الأمر أن نهتمّ بهذا البعد من أبعاد حياتنا العملية ونحن أحقّ من غيرنا بذلك لأنّ عظماءنا أفاضوا على الحياة بما ينعمها ويسعدها ، ولم يؤثَر عنهم إلّا المفاهيم الصالحة الكريمة التي تنشدها البشرية عبر مسيرتها التاريخيّة .

فلابدّ من وقفة لنا في رحاب هذا الرجل العظيم . وهي وقفة قصيرة ألجأني اليها ما طالعته من أقوال وآراء متناثرة تشيد به في بطون الكتب ، أحببتُ أن أنقل منها ما يوائم هذه المقدّمة المقتضبة ، وذلك أنّي لا أنوي الحديث عن هذا الشيخ الكريم مفصّلاً لأنّ ذلك قد اضطلع به غيري من الكتّاب الكفوئين . وها هي كتبهم تنطق بالحقّ . فحديثي - بعد التنويه الخاطف بشخصيّة الشيخ المفيد - سينصبّ على هذا الكتاب الذي أنجزتُ تعريبه خلال عملي الرسمي في قسم الترجمة العربية التابع لمجمع البحوث الإسلامية بمشهد ، لما لحظته من شطحات وهنات ومزالق وقع فيها المؤلّف .

إنّ السرّ في عظمة الشيخ المفيد يكمن - كما أحسب - في أنّه فاق من تقدّمه من الأكابر والأعاظم بآراء وأفكار جديدة ، وأصبح مثالاً وانموذجاً لكلّ من جاء بعده ، حيث اغترف المتأخّرون من بحر فيضه وعلمه وأفكاره . وتفاعل مع مستجدّات عصره مواكباً السير المتصاعد للأُمّة وعقائدها إذ لم يتخلّف عن الركب الحضاري المتقدّم ، ولم يتقوقع في زوايا الانعزال والانطواء ليتفرّج على ما تشهده الساحة من أحداث . ولم يخذل أُمّته ومجتمعه ليسبّح تسبيح الجهّال المتنسّكين . بل دخل حلبة الصراع وشارك الأُمّة سرّاءها وضرّاءها حتى بلغ به الحال أن أُبعد عن مهد نشأته وموطنه

الأصلي بغداد مرّتين بأمر حاكمها آنذاك. وما كان هذا إلّا لأنّه قرع الخصوم بحججه الدامغة التي لم تصمد أمامها كلّ حجّة من خلال اعتلائه كرسيّ الكلام ليفنّد كلّ عقيدة تخالف الحقّ، ويدحض كلّ فكرة لا ترتشف من نمير الإمامة العذب الرقراق. وهذا لعمر الله ديدن علماء الإمامية ودأبهم إذ سجّل التاريخ ـ مفتخراً ـ تفوّقهم على كلّ من ناظرهم. ويكفيهم فخراً واعتزازاً انّنا لولاهم، لم نعرف عن مذهب أهل البيت ـ عليهم السلام ـ شيئاً. «ولقد كان هذا الشيخ الجليل من أكابر علماء الإسلام في عصره، وكانت حلقة درسه بكرخ بغداد تزخر بأكابر العلماء وفحول الرجال كالشيخ الطوسي والشريفين الرضي والمرتضى وأمثالهم من الأفذاذ المشهورين، وحسبنا هؤلاء الطلاّب طريقاً لمعرفة مقام أُستاذهم ودليلاً على منزلته العلمية وشأنه الكبير في ميادين الفكر والمعرفة.

وعلى الرغم ممّا كان يتحمّله المفيد من متاعب التدريس ومشاقّ المرجعيّة الدينيّة الواسعة، فانّ ذلك كلّه لم يشغله عن التأليف والبحث والإنتاج العلمي المتّسم بالعمق والغزارة. وقد أُحصيت مؤلّفاته فاذا بها تناهز (المائتين)[١] في مختلف مجالات الثقافة الإسلامية من فقه وأُصول، وتفسير وحديث، وأدب وتاريخ، وكلام وفلسفة. وبلغ من مكانته الرفيعة في حياته المباركة أن كانت داره مزار فطاحل العلم وشيوخ الفكر وملوك العصر[٢]، وبلغ من مكانته الرفيعة عند وفاته أن كان في تشييعه ثمانون ألفاً من المسلمين[٣] كلّهم حزن وأسف على هذه الخسارة الكبرى»[٤].

---

(١) **رجال النجاشي** ٢٨٦ ـ ٢٨٤، **فهرست الطوسي** ١٥٨ ـ ١٥٧، **خلاصة الأقوال** ٧٢.

(٢) **تاريخ دول الاسلام** ١/١٩١، **شذرات الذهب** ٣/١٩٩ نقلاً عن «**نفائس المخطوطات**» تحقيق الشيخ محمّد حسن آل ياسين.

(٣) **فهرست الطوسي** ١٥٨، **الشذرات** ٣/١٩٩ نقلا عن «**نفائس المخطوطات**» تحقيق الشيخ محمّد حسن آل ياسين.

(٤) **نفائس المخطوطات** (المجموعة الرابعة) ٦٧ ـ ٦٦، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين.

«لقد كان المفيد مفيداً حقّاً ، مفيداً في القول والعمل ، مفيداً في الافتكار والابتكار ، آية في الذكاء وسرعة الخاطر وبداهة الجواب ، حتّى قال فيه أمثال الخطيب البغدادي أنّه لو أراد أن يبرهن للخصم أنّ الاسطوانة من الذهب وهي من الخشب ، لاستطاع»[١] .

«قال ابن حجر : كان كثير التقشّف والتخشّع والإكباب على العلم . تخرّج على جماعة وبرع في مقالة الإمامية حتّى يقال : له على كلّ إمام مِنّة . كان أبوه معلّماً بواسط ، وولد بها ، وقُتل بعكبرى ويقال : إنّ عضد الدولة كان يزوره في داره ويعوده إذا مرض . وقال الشريف أبو يعلى الجعفري ـ وكان تزوّج بنت المفيد ـ : ما كان المفيد ينام من الليل إلّا هجعة ثمّ يقوم يصلّي أو يطالع أو يدرس أو يتلو القرآن»[٢] .

ونقل العماد الحنبلي عن ابن أبي طي الحلبيّ في تاريخه أنّه قال : هو شيخ من مشايخ الإمامية ، رئيس الكلام والفقه والجدل . وكان يناظر أهل كلّ عقيدة مع الجلالة العظيمة في الدولة البويهية ، قال : وكان كثير الصدقات ، عظيم الخشوع ، كثير الصلاة والصوم ، حسن اللباس»[٣] .

«وقال ابن النديم : ابن المعلّم أبو عبد الله في عصرنا انتهت رئاسة متكلّمي الشيعة اليه . مقدّم في صناعة الكلام على مذهب أصحابه . دقيق الفطنة ، ماضي الخاطر . شاهدته فرأيته بارعاً وله كتب انتهى»[٤] .

«وقال أيضاً في موضع آخر : ابن المعلّم أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان .

---

(١) مقدّمة «تصحيح الاعتقاد» ٧/١ بقلم العلاّمة الراحل السّيد هبة الدين الشهرستاني .

(٢) لسان الميزان ٣٦٨/٥ نقلاً عن الاختصاص ٤ ــ ٣ منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم .

(٣) شذرات الذهب ١٩٩/٣ نقلاً عن الاختصاص ٤ .

(٤) الفهرست ٢٦٦ و٢٩٣ نقلاً عن الاختصاص ٤ .

في زمـانـنـا الـيه انتهت رئاسة أصحابه من الشيعة الإمامية في الفقه والكلام والآثار مولده سنة ثمان وثلا ثين وثلا ثمائة»[١] .

«وقـال الـيـافـعـي في وقـائع سنة ٤١٣ : وفيها توفّي عالم الشيعة وإمام الرافضة صاحب التصانيف الكثيرة ، شيخهم المعروف بالمفيد وبابن المعلّم ، البارع في الكلام والـفـقـه والجـدل . وكـان يـنـاظـر أهـل كـلّ عـقـيـدة مـع الجلالة والعظمة في الدولة البويهيّـة»[٢] .

أمّـا هـذا الكتاب الذي يحمل عنوان «نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد» فـهـو رسـالـة الـسيّد مارتن مكدرموت لنيل درجة الدكتوراه من جامعة شيكاغو . وهو بـاللـغة الإنجليزيّـة ، ويقع في ثلا ثمائة وسبع وتسعين صفحة . وقد ترجمه الى الفارسية الأُسـتـاذ احمـد آرام . ثـمّ طُـرح اقـتـراح نـقـله الى العربية في مجمع البحوث الإسلامية بمشهد ، فأخذت على عاتقي هذه المهمّة معتمداً على النصّ الإنجليزي الأصلي والنصّ الـفـارسي في آن واحـد ممّا يسّر عليّ إنجاز هذا العمل بجهد أقل ممّا لو كنتُ معتمداً على الـنصّ الفارسي وحده . فالنصّان كلاهما ساعداني بنفس المستوى في تعريب هذه الـرسـالـة . وهـنـا أُنـبّه الأخ المراجع فيما لو لحظ عدم مطابقة العبارة العربية لنظيرتها الـفـارسـيـة أحـيـانـاً ، فـهـذا يـعـود الى أنّي نقلتُ النصّ الانجليزي نفسه مباشرة الى الـعربية . وأسعفتني قدرتي طيلة فترة التعريب في العثور على سبعين إشكالاً متنوّعاً في الـنـصّ الفارسي ، تشكّل خللاً واضحاً في نقل النصّ الإنجليزي الى اللغة الفارسيّـة . وقـد ثبّتُها في ورقة مستقلّة على أمل إرسالها الى السيّد احمد آرام ، توخّياً للحق ، وحفظاً لـلأمـانـة ، وطـلـبـاً لـلحـقـيقة ، وتذكيراً بالصواب . هذا ولابدّ لي من القول بأنّ الأخ المـترجم الفارسي قد أنجز عملاً شاقّاً عسيراً ، وأجاد في مهمّته . لكنّ الإنسان ـ بما هو

---

(١) نفس المصدر .

(٢) مرآة الجنان ، نقلاً عن الاختصاص ٤ .

إنسان ـ معرّض للخطأ ، فلا ينبغي لأحد أن يدّعي الكمال لأنّ الكمال لله وحده ، ونحن معرّضون أيضاً . فالعظيم من أذعن لهذه الحقيقة منشدّاً إليها بكلّ وجوده دون مواربة أو مجاملة ، وهو يعلم أنّ الاعتراف فضيلة ، والإصرار رذيلة . وسعد من كتب أو حقّق أو ترجم وهو ينتظر النقد المفيد البنّاء بكلّ صدق .

إنّ هذا الكتاب يمثّل جهداً علميّاً كبيراً قام به المؤلّف . فجدير أن يحصل بسببه على شهادة الدكتوراه . وهو كتاب يستحقّ المطالعة والدراسة ، بالرغم ممّا يحويه من شطحات وأخطاء قد لا يغتفر بعضها . فمنطق الإنصاف العلمي يوجب علينا أن لا نغمط المؤلّف حقّه ، بيد أنّه في الآن ذاته يظلّ ملوماً في قاموس الباحثين والمتتبّعين لما صدرت عنه من هفوات علمية ومزالق خطيرة لا يصفحها له المحقّقون . وتظلّ نظرته التقويميّة قاصرة مبتورة لأنّه رجل غريب على الإسلام ، ولم يستوعب ما فيه استيعاباً يفضي به الى صواب نظرته وكفاءتها . وآمل أن أُوفّق الى الكتابة إليه من وحي الوظيفة العلمية لأُلفت نظره الى قِصَر نظرته أو تقصيرها فيما إذا كان متعمّداً أو غافلاً . والذي أرجوه من ذوي الاختصاص ممّن تهمّهم هذه الامور أن يتوفّروا على دراسة عميقة شاملة مستفيضة لهذا الكتاب لينكشف لهم هل إنّ المؤلّف أجاد في دراسته المقارنة هذه ، وهل أتى على الموضوع من كلّ جوانبه أو لا . وذلك لأنّ الذي يبدو لي هو أنّ هذه الدراسة لا تخلو من الخلل ، كما أحسب أنّ توجّهات المؤلّف قد لا تخلو من بعض الشوائب . علماً بأنّي علّقت على بعض النقاط والآراء المبثوثة فيه تعليقات عابرة على شكل ملاحظات في الهوامش ، بيد أنّها تظلّ قليلة بالقياس الى حجم الكتاب وما يضمّه من شطحات وهنات .

أودّ أن أُثبّت هنا بعضاً من المؤاخذات الّتي استطعت تسجيلها على المؤلّف لعلّها تكون نقاط إثارة للباحثين كي يمعنوا في الكتاب مليّاً ليقفوا على كنه دراسته المقارنة ، ولعلّي أكون قد أدّيت شيئاً من حقّ ذلك الشيخ الجليل الذي له على كلّ إمام مِنّة كما عبّر ابن حجر عنه . وهذا لعمر الله أبلغ التقويم . نعم ، أُثبّت هنا شيئاً من

المؤاخذات على شكل نقاط ، مع أنّي أُذكّر بأنّ المؤلّف لم يغفل أن يبيّن عظمة الشيخ المفيد ونبوغه وعلوّ منزلته العلمية . وقد تكون هناك مؤاخذات أُخرى غفلتُ عنها .

١ ــ لا يرضى الباحث المتتبّع النزيه من المؤلّف أن يصوّر الشيخ المفيد تابعاً للمعتزلة ومتأثّراً بهم . وليس الشيخ المفيد وحده ، بل وعلماء آخرين من أمثال الشريف المرتضى . ولا أدري فإنّ الذي ظهر لي من الكتاب هو أنّ المؤلّف يصوّر المعتزلة ، وكأنّهم متفوّقون في كلّ شيء ، ولهم كلّ الفضل على مسيرة علم الكلام بصورة عامّة ، وعلى الشيخ المفيد والشريف المرتضى بصورة خاصّة . إنّ المحقّق المنصف ممّن اوتي بصيرة ثاقبة يعلم البون الشاسع بين ذينك العلمين العظيمين ، وبين المعتزلة وذلك من خلال اطّلاعه على عقائد الإمامية من جهة ، وعقائد المعتزلة من جهة أُخرى . فانّ الباحث المطّلع عندما يدقّق في تقصّي الاختلافات بين الفريقين ، يظفر برؤية صافية نقيّة تفصح عن استقلال كلّ فريق بعقائده وآرائه وأفكاره ، وتسفر عن تفنيد تلك التبعيّة المزعومة التي توهّمها المؤلّف . نعم إذا كانت هناك بعض المشتركات ، فهي لا تدلّ على تبعيّة وتأثّر بالعقائد لأنّ بعض العقائد التي يؤمن بها المعتزلة في التوحيد والعدل موجودة في نهج البلاغة . فالذي أقوله هنا هو أنّ المؤلّف قد ارتكب خطأً فادحاً لا يُرحَض إلّا بنسفه ، والإتيان بالرأي الصائب . هذا وإنّا لا نخشى النقد العلمي النزيه ، ولا نخاف كلاماً يمسّ عقائدنا أو شخصيّاتنا ، وذلك لأنّنا أصحاب حجّة دامغة وبرهان قاطع . وقد أثبت التاريخ بكلّ جلاء أنّ علماء الإمامية ما خاضوا نقاشاً مع أحد الّا وخرجوا منه منتصرين ظافرين . وما ذلك إلّا لأنّهم أهل الحقّ الذي يعلو ولا يُعلى عليه ، وحسبنا مناظرات هشام بن الحكم في قرع الخصوم ودحض حجّتهم ، وكذلك مناظرات العلاّمة الحلّي وهو وحده مع علماء المذاهب الأربعة في بلاط الشاه محمّد خدابنده حيث استغرقت ثلاثة أيّام وما أسفرت إلّا عن إصدار الشاه أوامره بأن يكون المذهب الإمامي هو المذهب الرسمي في ايران . ودونك (المراجعات) للإمام المصلح العظيم السيّد عبد

الحسين شرف الدين أو (بحث حول الولاية) للإمام الشهيد المفكّر السيّد محمّد باقر الصدر.

فما نستخلصه هو أنّ للإمامية عقائدهم الخاصّة بهم ولا علاقة لهم من قريب أو بعيد بعقائد المعتزلة. وما حاجة علماء الإمامية الى عقائد المعتزلة وهم قد استغنوا بتوجيهات أئمّتهم الرشيدة المرشدة؟

٢ ــ في ص ٤ من النصّ الإنجليزيّ عندما يتعرّض المؤلّف الى أحد أقسام مقارنته يقول ما نصّه تعريباً: «قمنا بعد ذلك بعقد مقارنة بينه و بين تلميذه وخليفته الشريف المرتضى الذي تتلمذ أيضاً على يد عبد الجبّار» أقول: من هو العالم الآخر الذي تتلمذ على يد عبد الجبّار؟ لم يذكر المؤلّف من ذلك شيئاً. علماً بأنّ المؤلّف قد تجنّى على التاريخ عندما يذكر بأنّ الشريف تتلمذ على يد عبد الجبّار وذلك أنّ من يطالع أسماء أساتذة الشريف وشيوخه في المجموعة الاولى من رسائله، لم يعثر على اسم عبد الجبّار بوصفه أحد أساتذة المرتضى[1]. ثمّ إنّه لم يذكر الّا مصدراً واحداً فقط أورد فيه مؤلّفه أنّ المرتضى أخذ عن عبد الجبّار[2]، وهذا المصدر هو «طبقات المعتزلة». وهو ليس من الكتب التاريخية العلمية التي يعوّل عليها، كما أنّه تفرّد في ذكر ذلك، إذ لم تشر اليه المصادر الأُخرى.

٣ ــ في ص ٥ يتصوّر الكاتب أنّ الشيخ المفيد والشريف المرتضى تابعان للمعتزلة في آرائهما. وأنا هنا لا أقول شيئاً إلّا أنّي أُحيل القارىء الكريم على كتابات ذينك العبقريّين، ومنها: «أوائل المقالات»، و «الفصول المختارة» للشيخ المفيد. وكتاب «الشافي في الإمامة» للشريف المرتضى ليقف على الخطأ الفادح الذي وقع فيه المؤلّف والرؤية المشوّهة التي يمتلكها.

---

(١) رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الاولى) ٢٨ ــ ٢٧. تقديم واشراف السيّد احمد الحسيني.

(٢) طبقات المعتزلة، الطبعة الثانية، إصدارات «دار المنتظر» ١١٧.

٤ ــ إنّ المؤلّف ، من وحي نظرته الخاصّة ، يصوّر الشيخ المفيد في الصفحة السابعة من كتابه وكأنّه ضدّ الشيخ الصدوق. وهذا بعيد عن الحقّ ، لأنّ المؤلّف لا يستطيع أبداً أن يدرك الروحية الرفيعة التي عليها علماء الإمامية ، وما معنى طرح الآراء المختلفة من قبلهم. إنّ الذي أقوله هنا هو أنّه ليس هناك اختلاف بين الشيخ المفيد وأُستاذه الصدوق إلّا في بعض العقائد الّتي لا تؤثّر على الخطّ العقائدي العام للإمامية. وانّه ليجلّ أُستاذه، وأُستاذه يحترمه. هذا مع اعتراف الكاتب عند مقارنته بين الشيخ المفيد وأُستاذه الصدوق ، باتّفاقهما في كثير من العقائد والآراء[١] .

٥ ــ لم ينصف الكاتب عندما ينقل بعض الآراء في تقويم الشيخ المفيد كالذي نقله في الصفحة الثامنة عن الخطيب البغدادي ، وكان من الأحرى به أن ينقل آراء أُخرى تعطي الشيخ حقّه وتقوّمه بنزاهة وانصاف ، كالذي ذكرته في الصفحات الاولى من هذه المقدّمة.

٦ ــ يذكر المؤلّف في ص ١٦ أنّ البويهيّين كانوا على المذهب الزيدي في حين أنّ المشهور عنهم أنّهم كانوا من الشيعة الإثني عشرية.

٧ ــ يقول المؤلّف في الصفحة العاشرة ما نصّه : «نُقلت وقائع الحوار بين الشيخ المفيد والرمّاني في كتاب «الفصول المختارة» الذي ضمّ بحثاً واستدلالاً مفصّلين حول فدك وأحقيّة أبي بكر» بيد أنه ليس في الحوار ما يبيّن أحقيّة أبي بكر كما يزعم المؤلّف. ومن يطالعه ، يقف على عظمة الشيخ المفيد في تمكّنه من الاستدلال ، ودحض الخصم. ورجعتُ الى الحوار بنفسي ، فلم أجد فيه شيئاً ممّا ذكره الكاتب حول أحقيّة أبي بكر.

٨ ــ في ص ٢٢ من كتابه يتطرّق الى العالم المعروف أبي سهل النوبختي ويصفه بأنّه زعيم الفرقة الإمامية مع ميول اعتزالية. فما هو الدليل على ذلك؟ ثم إنّ

---

(١) راجع : النصّ الإنجليزي نفسه ٣٦٩ ــ ٣٦٧.

في هذا تناقضاً صارخاً ، إذ كيف يكون زعيم الفرقة الإمامية ذا ميول اعتزالية ؟ مضافاً الى أنّه كان يناظرهم .

٩ ــ في ص ٥١ يقول المؤلّف : «... مثلاً ، لم يظهر [الإمام المهدي] لحدّ الآن ، لأنّه يعلم بأنّ اعتقاد أكثر أتباعه مبتن على التقليد ، فلا يمكن الركون ، إذن ، الى مثل هؤلاء الأتباع» ويشير الى كتاب «الفصول المختارة» كمصدر لكلامه هذا . في حين لم أقف في المصدر المذكور على ما يوحي بأنّ رأي الشيخ المفيد في عدم ظهور الإمام هو ما ذكره المؤلّف . ولا أدري من أين له هذا الرأي ؟

١٠ ــ في ص ٥٨ لم يحسن المؤلّف ترجمة الحديث الذي نقله عن الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ . وكذلك لم يحسن ترجمة عبارة : «وجب أن يعرف صُنْعَه» الّتي نقلها عن كتاب «كنز الفوائد» فترجمها كالآتي : «وجب أن يعرف أنّه صَنَعه» .

١١ ــ في ص ٦٠ استنتاج مدهش استنبطه المؤلّف من النصّ الذي نقله عن كتاب «أوائل المقالات» فالشيخ المفيد لم يقل في ذلك النص بأنّ العقل لا يمكن أن يكون وسيلة لتحصيل معرفة الله أو التكليف الأخلاقي كما توهّم المؤلف . بل إنّ كلّ ما قاله هو أنّ العقل يحتاج في كلّ الأحوال الى الوحي ، ولا يُعْتَمد عليه بمفرده !

١٢ ــ في ص ٦٥ يذكر المؤلّف بأنّ الشيخ المفيد نقل في رسالته «المسائل العكبرية» روايات عن الأئمّة لتأييد رأيه . في حين انّي رجعت الى المصدر المذكور فلم أجد أنّ الشيخ المفيد نقل روايات عن الأئمّة ، وإنّما قال فقط : «ووافق ذلك ما جاءت به عن الأئمّة الصادقين الآثار» .

١٣ ــ في ص ٨٦ استنباط خاطىء للمؤلّف . إنّه لم يذكر مصدراً ينكر فيه الشيخ المفيد حدوث هذه المعجزة (دعوة النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ الشجرة ومجيئها نحوه صلوات الله عليه وآله الميامين) . هذا وقد وردت في نهج البلاغة . علماً بأنّه ليس في كتاب (شرح الأُصول الخمسة) ما يدّعيه المؤلّف حول إنكار الشيخ

المفيد المعجزة!!

١٤ ــ في ص ٩٦ ذكر المؤلف في النصّ الذي نقله من رسالة «المسائل السّرويّة» للشيخ المفيد أنّ في النصّ إسقاطاً، في حين رجعت الى الرسالة فعثرت على العبارة التي لم يوردها المؤلّف وذكرتها في التعريب تتميماً للنصّ وتحقيقاً للفائدة. وكذلك في هذا النصّ نفسه، أسقط عبارة، بيد أنّها موجودة في «المسائل السرويّة» وهي: (وقرأوا «يسئلونك عن الأنفال» وهذا بخلاف ما في المصحف الذي في أيدي الناس، قيل له: قد مضى الجواب عن هذا). ونقلتها في النصّ للأمانة، والتأكيد على ضرورة مراعاة الدقّة. فالمؤلّف هنا لم يراع الدقّة.

١٥ ــ في ص ٩٦ أيضاً يقول المؤلّف ما نصّه تعريباً: (فالقاعدة العملية، إذن، هي قبول القرآن كما هو، والإذعان بأنّه ناقص. ومعنى أنّ قرآن الإمامية كامل هو: إنّ نصّه كلّه موجود لدى الإمام المهدي المنتظر ـ عليه السلام ـ.....) أقول: إذا كان هذا هو رأي المؤلّف نفسه، فهو على خطأ. وإذا كان المؤلّف يستنتجه من كلام الشيخ المفيد، فليس في كلامه ما يدلّ على وجود نقص في القرآن. ويبرأ الإمامية جميعهم من هذه الشبهة.

١٦ ــ يقول المؤلّف في ص ١١٤ من كتابه تحت عنوان: «ألوان مرفوضة من الغلوّ»: (وأمّا وجود أجسادهم [الأئمّة] في الجنّة، فهي ميزة فريدة لهم، بيد أنّها ـ أيضاً ـ الشيء الوحيد الذي وعد به كلّ مؤمن في القرآن بوصفه جزاءً). أقول: لم يوعد المؤمنون في القرآن بأنّ أجسادهم تنتقل الى الجنّة بعد موتهم. وهذا خطأ فادح وقع فيه المؤلّف، ولا أدري من أين له هذ الرأي؟ فالموعودون في القرآن هم الشهداء فقط، وتحت عنوان: «أحياء عند ربّهم يرزقون» لا تحت عنوان (أجسادهم في الجنّة).

١٧ ــ في الفصل الثامن، تحت عنوان (الأجسام) ص ٢٠٦ يقول المؤلّف: (وقد وقع هنا (الشيخ المفيد) في تناقض هو قدر كلّ نظام ترقيعي) وذلك بعد إشارته الى أنّ الشيخ المفيد، مع أنّه قال بوجود مساحات للذرّات، بيد أنّه انبرى الى

الحديث عن أقلّ عدد لازم من الذرّات لتأليف جسم ذي ثلاثة أبعاد. أقول: التناقض حظّ كلّ من كان ذا أفكار ترقيعيّة هجينة، ولكنّ الشيخ المفيد يمثّل مدرسة أصيلة مستقلّة لها أفكارها النقيّة من كلّ شوائب الترقيع. وأين التناقض المزعوم هنا؟ إنّه عندما ذكر أقلّ عدد من الذرّات، فانّه نقل رأي بعض المتكلّمين، وليس رأيه. وما توهّمه الكاتب غير صحيح.

١٨ ــ في الفصل التاسع تحت عنوان (أصحاب البدع) يقول الكاتب: (ولا جرم أنّه (الشيخ المفيد) كان يعتبر كلّ فريق ينكر الأئمّة الإثني عشر، ولا يعتقد بهم، من أهل البدع. وبالنتيجة فهم كفّار). أقول: تصوّر الكاتب هنا غير صحيح، وذلك لأنّه يفتقد الى الدليل. ولا يمكن الحكم عليه بهذا النمط ما لم يكن هناك نصّ صريح يفيد ذلك.

١٩ ــ في الفصل التاسع تحت عنوان (النتيجة) ص ٢٥٠ يقول المؤلّف: (ومع التسليم بتأثير كلام المعتزلة والمرجئة على أفكار الشيخ المفيد....) أقول: المؤلّف هنا يناقض نفسه، لأنّه ذكر عكس ذلك في السطور المتقدّمة على هذه العبارة! فقال مثلاً: (ولا يمكن القول بأنّ الشيخ المفيد قد استوحى هذا الإعتقاد من المتكلّمين المعروفين في الخطّ القدري ـ المرجئي...).

٢٠ ــ في الفصل الحادي عشر، تحت عنوان (الوضع الفقهي للإمامية) يقول المؤلّف: (...فإنّ معياره [الشيخ المفيد] ليس بحكم الأغلب فيها، بل معياره الظواهر. فالمنطقة التي يتواجد فيها عدد ملحوظ من الشيعة الذين يتّبعون فقه الإمامية ـ مثلاً ـ تعتبر دار ايمان). يقول ذلك بعد نقله نصّاً من (أوائل المقالات) يخصّ هذا الموضوع. أقول: ولكن الشيخ المفيد قال في ذلك النصّ: انّ كلّ موضع غلب فيه الإيمان، فهو دار إيمان. وسمّى الموضع الذي يقول بإمامة آل محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ بعد الإسلام: دار اسلام ودار ايمان، ولم يُسمّه دار إيمان فقط كما يزعم المؤلّف. فهذه واحدة من شطحاته. يُرجع الى (أوائل المقالات)، ص ٧٠ - ٧١.

٢١ ــ في الفصل الحادي عشر ، تحت عنوان (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) يقول المؤلّف في ٢٨٠ من كتابه نقلاً عن عبد الجبّار في (شرح الأُصول الخمسة) بأنّه يقول [عبد الجبّار] : ليس لأحد أن يجبر شخصاً على أداء الصلاة الواجبة في المسجد ، وهو غير راغب في ذلك . في حين أنّ نصّ العبارة في المصدر المذكور هو : «ليس يجب علينا أن نحمل تارك الصلاة على الصلاة حملاً» . فلم يذكر المؤلّف كلمة (المسجد) ، وجرّ غير الراغب اليه عُنوةً .

٢٢ ــ يلاحظ القارىء المتتبّع أنّ المؤلّف يصوّر الشيخ المفيد تابعاً للبلخي في استدلالاته . (والبلخي هو أبو القاسم الكعبي نفسه ، أحد أقطاب المعتزلة) في حين أنّ نصّاً من النصوص التي ينقلها المؤلّف نفسه عن كتاب (الفصول المختارة) للشيخ المفيد ينسف عقيدته من الأساس ويدحضها . يُراجَع هذا النصّ في الفصل الحادي عشر ، تحت عنوان القياس . ص ٢٩٤ - ٢٩٥ ، وفي كتاب (الفصول المختارة) ص ٧٣ .

٢٣ ــ في الفصل الحادي عشر ، تحت عنوان (الخلاصة) ص ٣١١ يقول المؤلّف : (إنّ مبدأ التقيّة يحدّ المؤمن الشيعي من القيام بأيّ نشاط أو ثورة سياسيّة . وكان يُنصَح بأن يحافظ على الهدوء والاستقرار تحت نير الحكومة الجائرة حتى ظهور الامام المهدي ـ عليه السلام ـ) . أقول : هذا خلاف المشهور عن الشيعة وما تميّزوا به من روح ثوريّة متّقدة على مرّ التاريخ . ثمّ إنّ التقيّة عند علماء الشيعة على ثلاثة أنواع : واجبة ، ومحرّمة ، ومخيّرة . فإذا كان هناك خطر على بيضة الإسلام ، فإنّ التقيّة محرّمة عندئذٍ . ولو كان ما يزعمه الكاتب صحيحاً ، فبم يفسّر الثورات والانتفاضات الشيعية العديدة في التاريخ ؟

٢٤ ــ في الفصل الثالث عشر ، تحت عنوان (التوحيد) ص ٣٢٥ يعلّق المؤلّف على نصّ نقله من كتاب (التوحيد) لابن بابويه ، يحمل القول بقدم الأجسام ، فيقول : (لم ترفض نظرية قدم الأجسام بصراحة من قبل ابن بابويه في النصّ المتقدّم) . أقول : بل رفضت بصراحة في النصّ المتقدّم ، لأنّ أدنى تأمّل في النص

يحكي ما نقوله . ولا أدري كيف يعلّق المؤلّف على النصوص ، وهل يستوعبها كما هي ؟ يُراجَع كتاب التوحيد ، ص ٢٦٩ . وهذا الكتاب ص ٣٢٥ .

٢٥ ــ في الفصل الخامس عشر ، تحت عنوان (الوحي) ، ص ٣٥٥ يقول المؤلّف : (إنّ تصريح ابن بابويه في «رسالة الاعتقادات» بأنّ القرآن نزل في ليلة القدر جملة واحدة الى البيت المعمور لا ينسجم مع ما ذكره في كتاب «التوحيد» حيث قال بأنّ القرآن محدث ، لأنّه نزل على شكل أجزاء متتابعة) . أقول : لقد وقع المؤلّف هنا في خطأ ، لأنّ ابن بابويه لم يصرّح في المصدر المذكور على أنّ القرآن نزل تدريجاً ، بل قال : إنّه محدث وعلّق على ذلك . يُراجع كتاب التوحيد ص ٢٦ـ ٢٢٥ .

٢٦ ــ في الفصل الخامس عشر أيضاً ، تحت عنوان (عصمة النبي والأئمّة) ص ٣٥٧ يقول المؤلّف : (يستدلّ الدافعون لسهو النبيّ (الغلاة) على أنّه لم يكن في الصحابة من يقال له : ذو اليدين ، وأنّه لا أصل للرجل ولا للخبر . فيجيب ابن بابويه على أنّ الرجل معروف الى درجة أنّه لو جاز أن يردّ حديثه ، لجاز أن تُردّ جميع الأحاديث ، والأخبار) . أقول : هذا خطأ فادح للغاية ، وقع فيه المؤلّف ، وذلك لأنّ ابن بابويه نفسه لم يقل هذا الكلام الذي صاغه المؤلّف بهذا الشكل . ولأنّ العبارة الواردة في المصدر المذكور (من لا يحضره الفقيه) ليس فيها مسألة ردّ حديث الراوي بالذات (ذو اليدين) ، وإنّما ردّ مثل هذه الأحاديث مهما كان رواتها . يراجَع : كتاب (من لايحضره الفقيه) ، الجزء الأوّل ، ص ٣٦٠ . طبعة جماعة المدرّسين في قم .

٢٧ ــ في الفصل الخامس عشر ايضاً ، وتحت نفس العنوان ، في السطور الأخيرة من ص ٣٥٨ بعد أن ينقل المؤلّف نصّاً للشيخ المفيد من كتاب (تصحيح الاعتقاد) ، يقول : (بهذا اللحن من التهكّم والسخريّة ، يكرّر الشيخ المفيد بأنّ ....) في حين ليس في كلام الشيخ المفيد أيّ لون من التهكّم والسخريّة حتّى يحلو للمؤلّف أن يصفه بهذا الوصف . يُراجَع النص في ص ٦٦ـ ٦٥ من كتاب (تصحيح الاعتقاد) .

٢٨ ــ في الفصل السادس عشر ، تحت عنوان (الجنّة) ص ٣٦١ . يقول

المؤلّف : (يعترض الشيخ المفيد على هذا الرأي [رأي ابن بابويه في أهل الجنّة] اعتراضاً شديداً ، ويؤكّد بقوّة على أنّ في الجنّة طبقة واحدة من الناس) ثمّ ينقل نصّاً للشيخ المفيد من كتاب (تصحيح الاعتقاد) ، ص ٥٤ لدعم رأيه . أقول : لقد وقع المؤلّف في خطأ لأنّ الشيخ المفيد لا يقول بوجود طبقة واحدة ، بل إنّ له تقسيماً لأهل الجنّة يختلف عن تقسيم ابن بابويه . فليس في تقسيمه الطبقة التي يذكرها ابن بابويه من الذين يلتذّون بالتسبيح والتقديس . يراجع المصدر المذكور .

٢٩ ــ في بداية كتابه ، وعد المؤلّف انّه سيخصّص القسم الثالث من كتابه لعقد مقارنة بين الشيخ المفيد ، وبين تلميذه الشريف المرتضى . بيد أنّه لم يفِ بوعده إذ أقحم المعتزلة في هذه المقارنة التي ينبغي أن لا يكون للمعتزلة أثر فيها . ونقل كلاماً من (المغني) و (شرح الأُصول الخمسة) لعبد الجبّار المعتزلي . لا أدري فانّ الذي يلحظ على المؤلّف انّه يجعل الفضل للمعتزلة في حين سبقهم سبّاقون كثيرون في مضمار الكلام والعقائد . يُراجَع القسم الثالث من هذا الكتاب ، ص ٣٧٣ .

٣٠ ــ في القسم الثالث ، الفصل السابع عشر ، تحت عنوان [السمع (الوحي)] ص ٣٨٦. يقول المؤلّف : (.... بيد أنّه [الشيخ المفيد] يعتقد بأنّ الأنبياء الآخرين يجوز أن تقع منهم الذنوب قبل النبوّة) . وأشار الى المصدر الذي نقل عنه كلام الشيخ ، وهو (أوائل المقالات) ص ٣٠-٢٩ . أقول : ولكن الشيخ المفيد في المصدر المذكور لم يطلق الذنوب ، بل قيّدها بالصغائر فقط ، فقال ما نصّه : «وأمّا ما كان من صغير لا يستخفّ فاعله ، فجائز وقوعه منهم قبل النبوّة وعلى غير تعمّد . وممتنع منهم بعدها على كلّ حال» . فالفرق شاسع بين هذا النص وبين ما يذكره المؤلّف .

أكتفي بهذا المقدار الذي ذكرته ، مع العلم بأنّ هناك إشكالات ومؤاخذات أُخرى تركتها خشية الإطالة . هذا وإنّي قد ذكرت جميع المؤاخذات والملاحظات تقريباً في هوامش الكتاب حسب الموضوع .

إنّ الذي يمكن أن أستشفّه من الكتاب كلّه هو أنّ كثيراً من استنتاجات

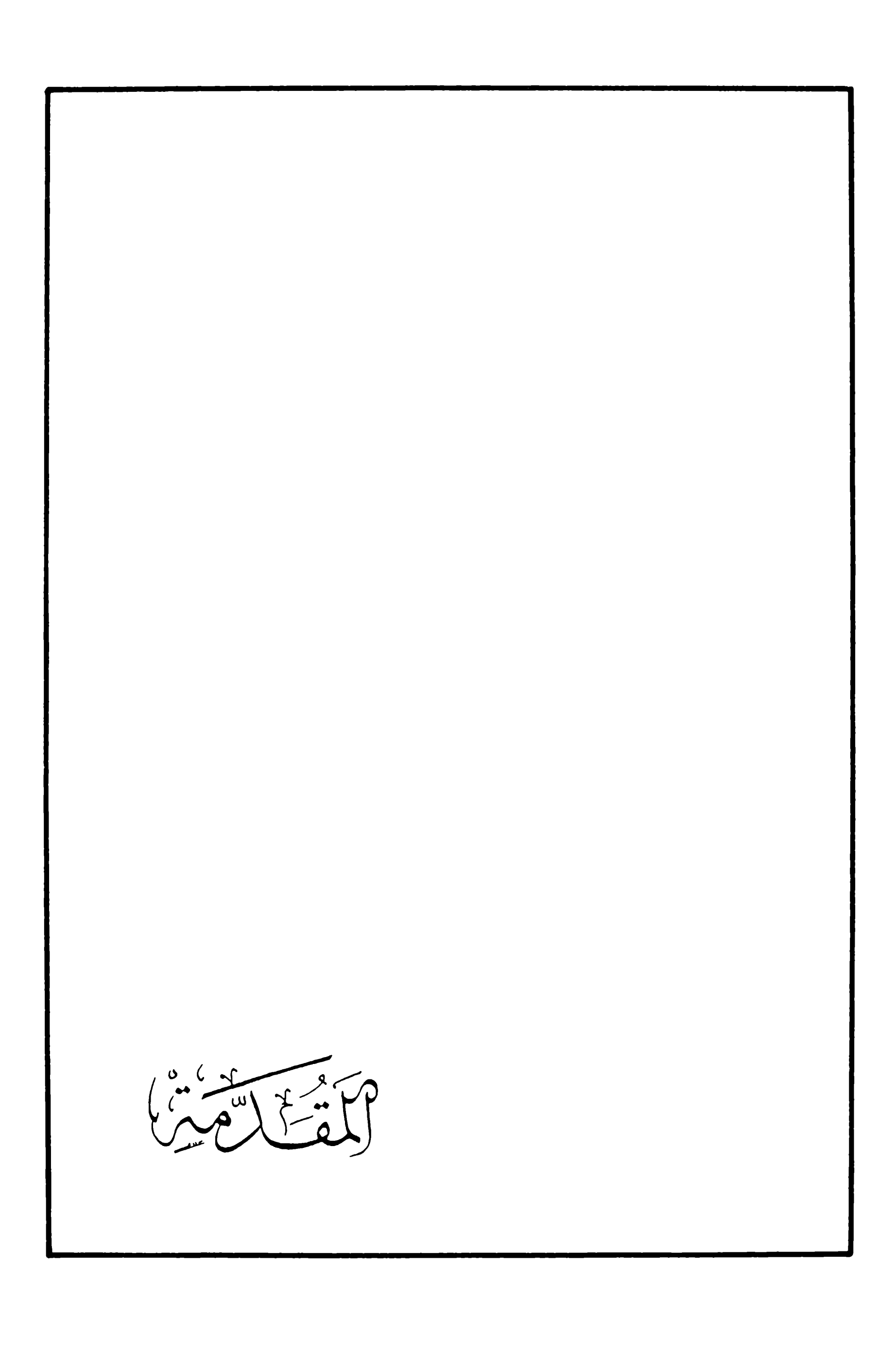
المؤلّف غير علمية ، وغير موضوعية ، وتفتقر الى الدليل . وكذلك له رؤى مشوّهة بشأن بعض المسائل . إنّ كتابه زاخر بالبعد الإبداعي والابتكاري ، وهذا مالا سبيل الى إنكاره من منظار التقويم المنصف . بيد أنّه يمثّل رؤيته الشخصيّة ، وفهمه الخاص من وحي الحضارة التي يؤمن بها ، والثقافة التي يمتلكها . لذلك ينبغي التريّث في الحكم على الكتاب ، والتحفّظ عند مطالعته ، والتأمّل في معانيه . ولا يؤخذ كنظرة صائبة صحيحة ، وعقيدة جازمة قاطعة . وقد يعجب به البعض ، بيد أنّي أُردّد ما قيل بأنّ الإعجاب آفة الصواب .

في الختام ، أحمد الله وأشكره على أن وفّقني لتعريب الكتاب ، وأدعوه جلّ شأنه أن يجعل لنا نوراً نهتدي به (ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور) النور/ ٤٠ وأسأله تعالى أن يعيننا على أنفسنا بأن لا نزكّيها ، فقد قال جلّ من قائل : «ولو لا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً) النور/٢١ . علماً بأنّي نقلت جميع النصوص الواردة في الكتاب من مصادرها العربية الأصلية حيثما توفّرت . ولم انظر في ترجمتها الانجليزية والفارسية إلّا قليلاً .

لايسعني هنا إلّا أن أُقدّم جزيل شكري وعظيم تقديري للأخ الفاضل الدكتور محمود البستاني على اضطلاعه بمهمّة مراجعة الكتاب وابداء الملاحظات المفيدة . كما اشكر مجمع البحوث الاسلامية التابع للآستانة الرضويّة المقدّسة على توفيره الإمكانيّات اللازمة في الترجمة والتحقيق والتأليف ، وعلى إتاحته الفرصة من أجل تعريب هذا الكتاب . وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين .

علي هاشم

مشهد في الثامن من رجب الحرام ١٤١٢


المقدمة

المقدّمة

منذ مدّة والشعور بالحاجة إلى فهمٍ أفضل لتكامل علم الكلام الإماميّ يراود الكثيرين. وقد أشار مؤلّفو كتاب «مدخل على علم الكلام الإسلامي» إلى أنّ دراستهم المنظّمة قد اقتصرت على إيراد ملاحظات حول علم الكلام لدىٰ أهل السُنّة (وأنّهم يتمنّون من أعماق قلوبهم أن تكون هناك دراسات خاصّة ذات صبغة أكثر تاريخيّة، يقوم بها أشخاص آخرون في حقل الكلام الإسلاميّ، لنتوفّر على صورةٍ أجلى عن كلام المعتزلة ذي الصلة القريبة بكلام متكلّمي الإماميّة)(١). ولا زال ضروريّاً أن تكون هناك نُبَذٌ مستقلّة عديدة عن حياة جميع المتكلّمين لنتمكّن من رسم صورة كاملة عن المبادىء الّتي يؤمن بها المذهبان: الإمامي والمعتزلي، والعلاقات المتبادلة بينهما، وتاريخ اتّحادهما المبكّر في علم الكلام، حيث كانا ـ وهو احتمال بعيد جدّاً ـ منفصلين في البداية.

وتزامن مع تلك الملاحظات المطروحة وجود دراسة بعنوان: «بنونوبخت»(٢) للسيّد عباس إقبال، قد أُعيد طبعها فيما بعد. بيد أنّ دراسات أكثر حول كلام الإماميّة

---

(١) ل. غارديه، وم. اناواتي، مدخل على علم الكلام الإسلامي («دراسات في فلسفة القرون الوسطى»، رقم ٣٧؛ باريس: ورن، ١٩٤٨) ٦ـ ٥.

L. Gardet and M.Anawati, Introduction à la théologie musulmane («Études de Philosophie médiévale»).

(٢) عبّاس إقبال، بنونوبخت (الطبعة الثانية؛ ثقافة الفرس وآدابهم، رقم ٤٣؛ طهران، طهوري، ١٩٦٦). صدرت أوّل طبعة منه سنة ١٩٣٢.

كانت تسير ببطء . وصدر حديثاً مقال تحت عنوان : «علم الكلام الإمامي والمعتزلي» للسيّد و. مادلونغ ، تحدّث فيه عن وجود توسّع كلّي لمثل هذه الدراسات[١] .

وورد مقالة قصيرة للسيّد ر. شتروتمان في «دائرة المعارف الإسلاميّة» تحت عنوان : الشيخ المفيد (أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن نعمان الحارثيّ البغداديّ ، المتوفّى سنة ٤١٣/ ١٠٢٢)[٢] . وجاء في مقدّمة «تهذيب الأحكام» للشيخ الطّوسي ، شرح لحياة الشيخ المفيد وآثاره بقلم السيّد حسن الموسويّ الخرسان[٣] . وصدرت حديثاً مقالة حول الشيخ المفيد للشيخ محمّد حسن آل ياسين الكاظميّ ، كما انّه قد أعدّ ترجمة لحياة الشيخ المفيد على أمل أن يطبعها[٤] . وأقرب المقالات عهداً بالصدور ـ بعد تأليف هذا الكتاب ـ مقالتان حول الشيخ ، بقلم السيّد د. سوردل»[٥] . ومن سوء الحظ فإنّ مقالَتَي الأُستاذ «سوردل» كانتا متأخّرتين ، إذ لم يتسنَ لي الاستفادة منهما في هذا الكتاب ، لكنّي أظنّ أنّ آراءنا

---

(١) و. مادلونغ ، **الإماميّة والكلام المعتزلي في تشيّع الإماميّة** (مناقشات مركز الدراسات الاخصّائية العليا في تاريخ أديان «استراسبورج» ؛ باريس ، الإصدارات الجامعيّة في فرنسا ، ١٩٧٠ ، ص ٣٠ ــ ١٣) .

W. Madelung, Imamism and Mutazilite Theology in Le Shiism imamite Colloque du Centre détudes supérieures spécialisé d'histoire des religion de Strasbourg).

(٢) ر. شتروتمان ، «المفيد» ، **دائرة المعارف الاسلاميّة** (الطبعة الأولى ، ليدن : بريل ، ٣٤ــ١٩١٣) ٣/٦٢٦.٦٢٥ .

R.Strothmann, ((Al-Mufīd)) Encyclopaedia of Islam.

(٣) أبو جعفر ، محمّد بن الحسن الطوسي ، **تهذيب الأحكام** ، طبع حسن الموسوي الخرسان (الطبعة الثانية ؛ النجف : النعمان ، ١٩٥٩) الأوّل ، ٤٤ ــ ٤٣ .

(٤) محمّد حسن آل ياسين ، مقالة «محمّد بن محمّد بن النعمان ، الشيخ المفيد» ، مجلّة البلاغ ، ٣ (١٩٧٠) ٢٥ ــ ٢٤ .

(٥) د . سوردل ، «مذهب الإماميّة من وجهة نظر الشيخ المفيد» ، مجلّة الدراسات الإسلاميّة ٤٠ (١٩٧٢) ٢٩٦ ــ ٢١٧ ؛ ومقالة في الحضارة الإسلاميّة ١١٥٠ــ ٩٥٠ ، مراجعة ر. ريشاردز (اوكسفورد : إصدارات جامعة اوكسفورد ، ١٩٧٣) ٢٠٠ــ ١٨٧ . وجاءت ترجمة أوائل المقالات في المقالة الاولى .

D.Sourdel, ((L'Imamisme Vu par le Cheikh al -Mufīd)), REI, Islamic civilisation, ed. R.Richards.

متباينة بشكل كافٍ ممّا يسوّغ القول بوجود دراستين مستقلّتين.

الشّيخ المفيد

يشير ابن تيميّة، في معرض تهجّمه على اعتقادات الإماميّة في اختيار الإنسان، والعدل الإلهي، إلى أنّ هذا الاعتقاد ظهر متأخّراً عندهم. وفيما يلي نصّ كلامه:

«ومعلوم أنّ المعتزلة هم أصل هذا القول، وأنّ شيوخ الرافضة كالمفيد والموسوي والطوسي والكراجكي وغيرهم إنّما أخذوا ذلك من المعتزلة، وإلّا فالشيعة القدماء لا يوجد في كلامهم شيء من هذا...»[١]

علماً أنّ الشّيخ المفيد كان أُستاذ المتكلّمين الثلاثة الآخرين، وهم: الموسوي (الشريف المرتضى)، والطّوسي، والكَراجَكي.

إذا كان قصد ابن تيميّة من كلامه أنّ الشّيخ المفيد أوّل إماميّ أخذ عن المعتزلة بعض اعتقاداتهم، فقد أفرط في ذلك وأساء فهمه. وذكر الخيّاط المعتزلي في كتابه «الانتصار» الّذي ألّفه حوالي سنة ٢٦٩/ ٨٨٢ أنّ الرافضة (أي: الإماميّة) ينفرون من الكلام ويعيبون النظر، وهم يعتقدون أنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ ذو قدّ وصورة وحدّ يتحرّك ويسكن ويدنو ويبعد ويخفّ ويثقل، ... وأنّ جميعهم يقول بالبداء، وهو أنّ الله يخبر أنّه يفعل الامر، ثم يبدو له، فلا يفعله. ويقولون: إنّ الكافر كفر، لِعلّة وبسبب من قبل الله ألجأه الى الكفر[٢]... وأنّ الله يشاء كلّ فاحشة ويريد كلّ معصية. ولكنّه يبرّىء فريقاً من

---

(١) ابن تيميّة، منهاج السّنّة (القاهرة: بولاق، ١٣٢١هـ) ٣١/١. راجع أيضاً ص ٢٠٨ حيث أشار هناك إلى «الشيعة المتأخّرين، مثل الشّيخ المفيد وأتباعه». [هذا افتراء من ابن تيّمية ضدّ الشيعة وعلمائهم، وذلك لأنّهم سبقوا المعتزلة في ذلك. واستفاد العلماء المذكورون هنا في كلامه من مناظرات الإمامين الباقر والصادق ــ عليهما السلام ــ مع الخصوم. ولايخفى فإنّ الامام الصادق (ع) كان يشجّع أصحابه من أمثال هشام بن الحكم، ومؤمن الطاق على الخوض في علم الكلام، ومناظرة المخالفين، المعرّب].

(٢) الخيّاط، كتاب الانتصار، طبع ه. نيبرج H. Nyberg (القاهرة: دار الكتب المصريّة، ١٩٢٥) ٦ــ ٤.

الإمـاميّــة مـن هـذه الـتـهـمـة بـقـوله : « ... إلاّ نفراً منهم يسيراً صحبوا المعتزلة واعتقدوا التوحيد ، فنفتهم الرافضة عنهم وتبرّت منهم ... »[١] .

وذكـر الأشـعـري في كـتـابـه «مـقـالات الإسـلامـيّـين» الّـذي ألّـفـه حوالي سنة ٣٠٠/٩١٢ أسـمـاء عـدد مـن الـرافـضـة الّذين كانوا على عقيدة المعتزلة في توحيد الله قائلاً : « ... وهـؤلاء قـوم مـن مـتـأخّريهم ، فأمّا أوائلهم ، فإنّهم كانوا يقولون ما حكينا عنهم من التشبيه »[٢] .

وفي ضوء ما ذكرنا ، فإنّ ابن تيميّـة كان مصيباً في وصفه للإماميّيـن الأُوَل ، لـكن بما أنّه لم يُشر إلى بعض رجال الإماميّة المستَثنَين في أواخر القرن الثالث ، حيث اقتبسوا قسماً من الـتـعـالـيـم الـمـهـمّـة للمعتزلة ، لذلك يظلّ كلامه مبتوراً . وهؤلاء الرجال هم من «آل نـوبـخـت»[٣] . هذا من ناحية ، ومن ناحية أُخرى ، فإنّ الحقّ مع ابن تيميّـة عندما يلقي تبعة بروز الطابع الاعتزالي في الكلام الإمامي[٤] المتأخّر على الشّيخ المفيد وتلاميذه[٥] . لأنّ سير

---

(١) نـفـس المـصـدر ، ص ٦ . يُرجع كـذلـك إلى ص ١٢٧ حيـث تحدّث الخيّاط هناك عن «نفر صحبوا المعتزلة متأخّرين» .

مـلاحـظـة : لايمـثّـل رأيَ الإمـاميّة إلاّ كلام أئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ أنفسهم ، أو كلام أصحابهم المخلصين الّذين ثبتوا على خطّهم حتّى آخر عمرهم ، أو كلام العلماء الناهجين منهجهم ، وأمّا كلام غيرهم مـن الـمـنـحـرفين المحسـوبين على الإمـاميّة ، أو كلام الغلاة ، أو تهم المتقوّلين المتخرصين على بعض اصحاب الأئـمّـة ، أو الـشـبـهـات المـثـارة من قبل السياسة الجائرة ، فلا يمثّل رأي الإماميّة أبداً ، فمن أين للخيّاط ما ذكره ، وهذه كتب الإماميّة الصحيحة تشهد بخلاف ما تقوّله عليهم !؟ المعرّب .

(٢) الأشـعري ، مقالات الإسلاميّين ، طبع هـ . ريتر H.Ritter ، (الطبعة الثانية ؛ «المكتبة الإسلاميّة» ، رقم ١ ؛ ويسبادن : شتاينر ، ١٩٦٣) ٣٥ .

(٣) راجع هامش رقم (١) القريب من نهاية هذا المدخل .

(٤) هكذا ورد في النص الإنجليزي ، وهو الأصح . المعرّب .

(٥) كـيـف يكون الشيخ المفيد مسؤولاً عن بروز الصبغة الاعتزاليّة في الكلام الإماميّ المتأخّر ، وهو العالم الإمامي المعـروف بـأصـالـتـه واستقلاليته ، والمشهور بمقارعته لكلّ من لايلتقي والتوجّهات الإماميّة ، والمعتزلة منهم ؟ و يـاحـبّذا لو أقام المؤلّف الدليل في إعطائه الحقّ لابن تيميّة أو أقام ابن تيميّة الدليل على كلامه ! فإذا كانت

الأحداث يحكي بأنّ القرنين الرابع والخامس كانا قرنَي تكوين الفكر الإمامي وبلورته أكثر من القرن الثالث.

توفّي الكليني سنة ٩٤١/٣٢٩، وهو مؤلّف الكافي الّذي يضمّ أوّل مجموعة كبيرة من أحاديث الإماميّة الّتي كانت لها حجيّتها واعتبارها، وفي السنة الّتي أعقبتها توفّي رابع سفراء الامام المهدي ـ عليه السلام ـ وآخرهم، فبدأت الغيبة الكبرى. وبعد مضيّ أربع سنوات على ذلك، بدأ البويهيّون حكمهم الّذي دام مائة وثلاث عشرة سنة، في بغداد. ففقدان حلقة الوصل الّتي كانت تربط الإماميّة بإمامهم المهديّ الغائب، وجمع أحاديث الإماميّة، واستلام حكومة شيعيّة لمقاليد السلطة في بغداد، كلّ ذلك جعل الفرصة مؤاتية للمذهب الإماميّ بأن يعيش قرناً من التطوّر الفكريّ السريع والوطيد.

إنّ أعظم عالم إمامي جاء بعد الكليني هو المحدّث والفقيه المعروف: ابن بابويه القمّي المتوفّى سنة ٣٨١/٩٢ ـ ٩٩١، صاحب كتاب «من لا يحضره الفقيه» الّذي يعدّ ثاني كتاب بين كتب الإماميّة الأربعة المعتبرة. وكان من تلاميذه: الشّيخ المفيد، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان الحارثيّ البغداديّ الملقّب: ابن المعلم، الّذي لم يشتهر كَوْنَهُ فقيهاً ومحدّثاً فحسب، بل كان متكلّماً أيضاً.

إنّ الهدف من هذا الكتاب هو دراسة أوجه الشبه والخلاف بين نظريّات الشّيخ المفيد الكلاميّة ونظريّات المعتزلة، محاولين أن نبيّن فيه منزلة الشّيخ المفيد ودوره في تطوير علم الكلام الإمامي. وستكون الخطوة الاولى دراسة لكلامه مشفوعة بمقارنته مع كلام القاضي عبد الجبّار المعتزليّ البصريّ. ولم يقع اختيارنا على القاضي عبد الجبّار لمعاصرته

→ هناك بعض نقاط الالتقاء بين مدرسة الشيخ المفيد ومدرسة الاعتزال، فهذا لايدلّ على تطبيعه الكلام الإمامي بطابع الاعتزال كما يزعم ابن تيميّة. بل بالعكس فانّ المعتزلة ــ ولاسيما البغدادين منهم ــ قد تأثّروا في عقائدهم بالمرويّات عن أئمّة أهل البيت ــ عليهم السلام ــ وخلاصة الكلام فإنّ مدرسة الاعتزال لم تؤثّر على مدرسة الإماميّة بل تأثّرت بها. وأحيل القارىء الكريم إلى كتب الشّيخ المفيد، ومنها: «اوائل المقالات» فإنّها تشهد على خلاف المعتزلة لكثير من عقائد الإماميّة. المعرّب.

الشّيخ المفيد فحسب، بل لأنّه - أيضاً - المعتزليّ الوحيد الّذي لا زالت معظم كتاباته الكلاميّة موجودة. وسيتّضح لنا عاجلاً أنّ نظريات الشيخ المفيد الكلاميّة أقرب الى مدرسة الاعتزال في بغداد منها إلى مدرسة عبد الجبار البصريّ المتأخّرة[١]، علماً أنّ جهودنا قد انصبّت خلال تلك المقارنة على تمييز تعاليم المدرسة البغداديّة عن غيرها، وبيّنا إلى أيّ مدى كان الشّيخ المفيد قريباً منها.

قمنا بعد ذلك - لأجل التعرّف على موقع الشّيخ المفيد في مدرسة الكلام الإسلاميّة - بعقد مقارنة بينه وبين أُستاذه، وسلفه في زعامة الإماميّة: ابن بابويه القمّي من جهة، وبينه وبين تلميذه المبرّز، وخليفته المعروف: الشريف المرتضى - الّذي تتلمذ أيضاً على يد عبد الجبّار -[٢] من جهة أُخرى. لذلك فكتابنا ينقسم إلى ثلاثة أقسام متفاوتة الأحجام، هي: ١ـ مقارنة علم الكلام عند الشيخ المفيد مع الاعتزال. ٢ـ مقارنة الشّيخ مع ابن بابويه. ٣ـ وأخيراً مقارنة قصيرة بينه وبين الشريف المرتضى.

تبيّن المقارنة الاولى أنّ الشيخ المفيد يتّفق مع المعتزلة في التوحيد والعدل[٣]، كما تحكي تبعيّته[٤] لمدرسة بغداد أكثر من مدرسة البصرة في الجزئيّات. وما اختلافه الرئيس معهم إلّا في الإمامة، ووضع مرتكب الكبيرة في الدنيا (مقابل «الوضع المتوسط» أو «المنزلة بين المنزلتين» للمعتزلة) وفي الآخرة (مقابل الوعد والوعيد لهم).

أمّا المقارنة الثانية، فتتطرّق إلى اختلاف الشّيخ المفيد مع أُستاذه المحدّث في

---

(١) علّقنا على ذلك سلفاً فلا حاجة إلى التكرار. المعرّب.

(٢) يوحي هذا إلى أنّ شخصاً آخر قد تتلمذ على يد عبد الجبّار، فمن هو هذا الشخص؟ فهذه مؤاخذة على المؤلّف إذ لم يذكر شيئاً من ذلك. المعرّب.

(٣) أخذ الشّيخ المفيد عقائده وآراءه، لاسيما في التوحيد والعدل، من أئمّة أهل البيت - عليهم السلام - فهم السّبّاقون في هذا المضمار، وليس المعتزلة كما يرى المؤلّف. المعرّب.

(٤) ماذا يقصد من التبعيّة، وكتابات الشّيخ المفيد تصرّح بخلاف ذلك؟ أليس في هذا مصادرة للجانب الإبداعي في الشخصيّة العلميّة للشيخ المفيد؟ إنّها ـ حقّاً ـ رؤية ضبابيّة مشوّهة لم تراع الدقّة والإنصاف! المعرّب.

الدفاع عن توظيف العقل في المباحث الدينيّة الّتي هي بذاتها حصيلة المباحث الإلهيّة في علم الكلام. وسيتّضح أيضاً أنّ التمسّك بالحديث لدى الشيعة الّذي انطلق منه الشّيخ المفيد أقرب إلى آراء المعتزلة ممّا هو عليه أهل السنّة. وأمّا المقارنة الأخيرة الّتي تشكّل القسم الثالث من الكتاب فتبيّن أنّ الشريف المرتضى قد خطا خطوة كبيرة تفوق خطوة أُستاذه المفيد باتّجاه الاعتزال(١) ، لأنّه لم يبدأ نظامه ، كما بدأه أُستاذه في تأكيده على مبدأ تكليف الإنسان لمعرفة الله ، بل فعل كما فعل معتزلة البصرة في تأكيدهم على تكليف الانسان لمعرفة الله عن طريق العقل والاستدلال. وسنرى أنّ السيّد المرتضى كان يحذو حذو البصريّين في كلّ نقطة ، في حين كان أُستاذه ينحى منحى البغداديّين ، بيد أنّه كان إلى جانبه ضدّ المعتزلة في المسائل المتعلّقة بالإمامة ، ووضع مرتكب الكبيرة في الدنيا والآخرة .

وفي ضوء ما تقدّم ، فإنّ الشّيخ المفيد يحتلّ موقعاً وسطاً بين مدرسة الحديث عند ابن بابويه ، واعتزال الشريف المرتضى ذي الصبغة البصريّة الأكثر عقليّة .

مدرستا الاعتزال

إنّ تعبيرَي «المدرسة البغداديّة» و «المدرسة البصريّة» في الاعتزال يمثّلان مهد نشأتهما ، ولا يمثّلان المكان الّذي كان يعيش فيه متكلّمو هذه المدرسة أو تلك في عصر الشّيخ المفيد. لقد أسّس بشر بن المعتمر المتوفّى سنة ٢١٠/٨٢٥ مدرسة للاعتزال في بغداد ، كانت متعاطفة مع العلويّين(٢) . وبالرغم من أنّ هذه المدرسة قد تعرّضت للمضايقة والاضطهاد في عصر هارون ، بسبب تعاطفها مع العلويّين ، لكنّها تمتّعت بتأييد المأمون ،

---

(١) هذه تهمة لصقها الخصوم بالسيّد المرتضى ، ومن يطالع آراء الطرفين يقف على شدّة ما بينهما من اختلاف . المعرّب .

(٢) ابن المرتضى ، **طبقات المعتزلة** ، مراجعة س . ديوالد- ويلزر («المكتبة الإسلامية» رقم ٢١ ؛ ويسبادن : شتاينر، ١٩٦١) .

S.Diwald-Wilzer («**Bibliotheca islamica**»).

خليفة أبيه ونصير العلويّين[١] . ثمّ ما لبثت أن عادت إلى حياة المضايقة والاضطهاد في عصر المتوكّل (٢٤٧- ٢٣٢/ ٨٦١- ٨٤٧). كان يتزعّم هذه المدرسة ، في أيامها الأخيرة ، متكلّمون مشهورون ، مثل : الخيّاط المتوفّى سنة ٢٩٠/ ٩٠٢ ، وخليفته أبي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ، المتوفّى سنة ٣١٩/ ٩٣١ .

اتّخذت المدرسة البصريّة طابعها الخاص في ذلك العصر المتأخّر من خلال تعاليم أبي علي الجبّائي المتوفّى سنة ٣٠٣/٩١٦ ، ونجله أبي هاشم المتوفّى سنة ٣٢١/٩٣٣ على وجه الخصوص. وأصبحت مدرسة أبي هاشم المسمّاة بالبهشميّة الشكل المهيمن للاعتزال المتأخّر. ولأ بي هاشم تلميذ يدعى: أبو عبد الله البصري المتوفّى سنة ٣٦٧/ ٧٨- ٩٧٧ . تولّى رئاسة المدرسة البصريّة في بغداد.

وصلت تعاليم المدرسة البصريّة إلى بغداد بواسطة أبي عمر سعيد بن محمّد الباهليّ المتوفّى سنة ٣٠٠/ ١٣- ٩١٢ ، أحد تلامذة أبي علي الجبّائي ، فصارت سبباً في سيطرة المنهج البصري على المنهج البغداديّ القديم[٢] . تبع ذلك توجّه معتزلة البصرة الآخرين ، ومنهم : أبو هاشم نفسه ، تلقاء بغداد.

عندما كان أبو هاشم في البصرة ، حدث انشقاق بين المعتزلة هناك بسبب تأسيس أبي بكر احمد بن علي الإخشيد مدرسته[٣] ، الّتي يحتمل أنّها احتفظت بتعاليم أبي علي

---

(١) كيف يكون نصيرهم وهو عدوّهم اللّدود ؟ وقد قتل عميدهم وكبيرهم : الإمام الرضا - عليه السلام . المعرّب .

(٢) ذكر هـ. بوسيه هذا الموضوع في «الخلفاء والملوك الكبار» : البويهيّون في العراق («النصوص والدراسات البيروتيّة» رقم ٦ ؛ ويسبادن : شتاينر، ١٩٦٩) ص ٤٤٠ ، وهامش ، رقم ٥ استناداً إلى ابن المرتضى ص ٩١ .

H.Busse, Chalif and Grosskonigidie Buyiden in Iraq ((«Beiruter Texte und Studien»)).

(٣) المصدر السابق ص ١٠٠ ؛ الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد (القاهرة : الخانجي ، ١٩٣١) ، الرابع ، ٣٠٩ . راجع أيضاً وادية (J-C-Vadet)، مقالة ابن الاخشيد في دائرة المعارف الاسلامية (الطبعة الثانية ؛ ليدن : بريل ، ١٩٦٠) ، الثالث ٨٠٧ .

أكثر ممّا احتفظت به المدرسة البهشميّة . رحل الاخشيد بعد ذلك إلى بغداد . وهكذا كانت ثلاثة أجنحة من المعتزلة موجودة في بغداد خلال القرن الرابع[١] ، وهذه الأجنحة هي : مدرسة بغداد القديمة ، الإخشيديّة ، والبهشميّة أو المدرسة البصريّة[٢] .

يدّعي الملطي المتوفّى سنة ٣٧٧/ ٨٨ـ ٩٨٧ ، وهو الناقد القاسي للمعتزلة ، بأنّ المعتزلة البصريّين والبغداديّين ، يرمي أحدهما الآخر بالكفر، وأنّ بينهما أكثر من ألف موضع اختلاف[٣] . تتفوّق البهشميّة أو المدرسة البصريّة بشهرتها الأكثر وبروزها من بين المدارس الثلاث الموجودة في بغداد . إنّ أشهر تلاميذ أبي عبد الله البصريّ وأبرزهم هو: عبد الجبّار بن احمد بن عبد الجبّار الهمدانيّ الأسد آباديّ (المولود حوالي سنة ٣٢٥/ ٩٣٦ ، والمتوفّى سنة ٤١٥/ ١٠٢٥) . كان من أتباع المذهب الشافعي ، بدأ نشاطه بصفته أشعريّاً في علم الكلام ، ثمّ التحق بالمعتزلة ، فتتلمذ على يد اثنين من تلامذة أبي هاشم ، وهما : أبو اسحاق بن عيّاش في البصرة ، وأبو عبد الله البصريّ في بغداد . ظلّ عبد الجبار في بغداد حتّى سنة ٣٦٧/ ٩٧٨ ، وفيها دعاه الوزير البويهيّ الصّاحب بن عبّاد ، وكان معتزليّاً ، إلى بلاط الري .

إنّ الكتاب الكلامي الرئيس لعبد الجبّار هو: «المغني» الذي عُثر منه على أربعة عشر جزءاً من مجموعة عشرين جزءاً يتكوّن منها الكتاب ، وتمّ طبعها[٤] . وقد وردت آراء عبد الجبّار الكلاميّة جميعها في كتاب « شرح الأُصول الخمسة» الّذي جمعه تلميذه السيّد مانكديم احمد بن احمد بن الحسين بن أبي هاشم الحسيني . ويمكن قبول محتويات هذا الكتاب علىٰ أنّها تمثّل تعاليم القاضي عبد الجبّار، ماعدا الفصل المتعلّق بالإمامة حيث

(١) هكذا ورد في النصّ الإنجليزي الأصلي . المعرّب .

(٢) راجع : بوسيه ٤٤١ــ ٤٣٩ .

(٣) الملطي ، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، طبعة م . الكوثري (القاهرة : الثقافة الإسلامية ، ١٩٤٩) ٤٤ .

(٤) عبد الجبار، المغني (القاهرة : المؤسسة العامّة المصريّة للتأليف والأنباء والنشر، ٦٥ــ ١٩٦١) .

استدلّ مانكديم ضدّ تعاليم أُستاذه في هذا الميدان لأنّه كان زيديّ المذهب[١]. ومن كتب القاضي الأُخرى. كتاب «المحيط بالتكليف» وقد جمعه تلميذه الآخر: أبو محمّد الحسن بن احمد بن مَتَّويه[٢]، ويبيّن هذا الكتاب أيضاً تعاليم القاضي مشفوعة بتعليقات ابن مَتَّوَيه نفسه أحياناً.

علم الكلام

كان الشيخ المفيد فقيهاً ومحدّثاً ومتكلّماً، وكان علم الكلام في عصره لا زال مدار بحث بين الإماميّة. وعلى عكس ابن بابويه، الّذي كان يرى أنّ مسؤوليّة الإنسان الخبير المتمرّس في علم الكلام هي: «الاحتجاج على المخالفين بقول الله، وقول رسوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ، وبقول الأئمّة ـ عليه السلام ـ، وبمعاني كلامهم»[٣]، وهو نشاط تقليديّ متعارف، فإنّ الشيخ المفيد كان يدافع عن الأشخاص «الّذين يستعملون العقل (النظر) ويعتمدون الحجاج ويجادلون بالحق ويدمغون (يدفعون) الباطل بالحجج البراهين»[٤].

---

(١) عبد الجبّار، **شرح الأُصول الخمسة**، طبعة عبد الكريم عثمان (القاهرة: وهبة، ١٩٦٥) ٧٦٨ــ ٧٦١.

(٢) عبد الجبّار، **المحيط بالتكليف**، طبعة عمر السيّد عزمي (القاهرة: المصريّة، ١٩٦٥).

(٣) ابن بابويه، **رسالة الاعتقادات في الباب الحادي عشر** للعلاّمة الحلّي (طهران مركز إصدار الكتب، ١٣٧٠هـ) ٧٤؛ راجع أيضاً: بداية الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب.

(٤) المفيد، **كتاب شرح عقائد الصدوق**، أو **تصحيح الاعتقاد**، طبعة عبّاس قلي. ص. وجدي، مع مقدّمة وحواشي بقلم السّيد هبة الدين الشهرستاني (الطبعة الثانية؛ تبريز: جرندابي، ١٣٧١هـ) ٢٧ــ ٢٦.

نذكر هنا التعريف التقليدي لعلم الكلام كما ذكره ابن خلدون في **مقدّمته**، طبعة عبد الواحد الوافي (الطبعة الثانية، القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٤) وهو كالآتي: «هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقلية والرّد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السُنّة، وسرّ هذه العقائد الإيمانيّة هو التوحيد».

إنّ معيار صحّة الاعتقاد عند الشّيخ المفيد يغاير ما عند ابن خلدون، ورغم ذلك فإنّ تعريفيهما متفقان.

راجع: غارديه وانـاواتـي، المصدر المذكور، ولاسيما ص ٣١٥ــ ٣٠٩ للتعرّف على بحث الكلام بصفته مناظرة ومحاجة دفاعيّة، ومقارنته مقارنة موسّعة مع الأبحاث الإلهيّة المسيحية (علم اللاهوت).

وهذا هو رأي الشيخ المفيد بالنسبة إلى مهمّة المتكلّم. وسنرى فيما بعد أنّ عبد الجبّار والسيّد المرتضى قد ذهبا أبعد من ذلك بالنسبة إلى دور العقل والاستدلال، وكانا يعتقدان بأنّ العقل وحده يستطيع ترسيخ حقائق الدّين الاساسيّة، وبداية التكليف الأخلاقي. ولكن مزاولة الشيخ المفيد لعلم الكلام عمليّاً بالشكل الّذي عرفه واستوعبه منه جعلته يذهب - بجلاء - إلى ما وراء الحدود المقرّرة من قبل المحدّثين.

حياة الشّيخ المفيد

كتب عنه الخطيب البغدادي قائلاً:

«محمّد بن محمّد بن النعمان، أبو عبد الله المعروف بابن العلم [كذا، بدل ابن المعلّم]، شيخ الرافضة، والمتعلّم على مذاهبهم. صنّف كتباً كثيرة في ضلالاتهم، والذبّ عن اعتقاداتهم ومقالاتهم، والطعن على السلف الماضين من الصحابة والتابعين، وعامّة الفقهاء والمجتهدين. وكان أحد أئمّة الضلال، هلك به خلق من الناس إلى أن أراح الله المسلمين منه. مات في اليوم الثاني من شهر رمضان من سنة ثلاث عشرة وأربعمائة»[(١)].

هذا رأي أحد أصحاب الحديث السنّي. وكتب عنه ابن النديم، معاصره الأكبر منه سنّاً مبيّناً كفاءته في الاستدلال، منطلقاً من رؤية ذات ودٍّ أكثر، فلنسمعه يتكلّم عنه في الفصل المتعلّق بمتكلّمي الشيعة:

«ابن المعلّم أبو عبد الله، في عصرنا انتهت إليه رئاسة متكلّمي الشيعة. مقدّم في صناعة الكلام، دقيق الفطنة، ماضي الخاطر. شاهدته فرأيته بارعاً»[(٢)].

صدر فهرست ابن النديم في سنة ٣٧٧/ ٨٨- ٩٨٧ في وقت كان الشيخ المفيد فيه

---

(١) تاريخ بغداد ٣/٢٣١.

(٢) ابن النديم، كتاب الفهرست، طبعة فلوجل (بيروت: طبعة الاوفسيت للخيّاط، ١٩٦٤)، ص ١٧٨. راجع أيضاً: ١٩٧.

ابن الأربعين .

وهناك تقويم جامع بين الرؤى الشيعيّة والسنيّة ، ذكره الذهبي في كتابه ، فقال ما نصّه :

«والشّيخ المفيد ، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان البغداديّ الكرخي ، ويعرف أيضاً : بابن المعلّم ، عالم الشيعة وإمام الرافضة ، وصاحب التصانيف الكثيرة . قال ابن أبي طي في تاريخه - تاريخ الإمامية - : هو شيخ مشائخ الطائفة ، ولسان الاماميّة ، ورئيس الكلام والفقه والجدل ، وكان يناظر أهل كلّ عقيدة مع الجلالة العظيمة في الدولة البويهيّة . قال : وكان كثير الصدقات ، عظيم الخشوع ، كثير الصلاة والصوم ، خشن اللّباس . وقال غيره : كان عضد الدولة ربّما زار الشيخ المفيد... عاش ستّاً وسبعين سنة . وله أكثر من مائتي مصنّف . كانت جنازته مشهودة ، وشيّعه ثمانون ألفاً من الرافضة والشيعة [والخوارج] . وأراح الله منه . وكان موته في رمضان . رحمه الله»[١] .

هذه ثلاثة نماذج تكفي - إلى حدٍّ ما - لبيان أهميّة الشّيخ المفيد بوصفه عالماً شيعيّاً بارزاً في عصره . وفيما يلي نعرّج على ما حدث له في أيّام حياته .

ولد الشّيخ المفيد في الحادي عشر من ذي القعدة سنة ٣٣٦/ ٩٤٨[٢] أو سنة ٣٣٨/ ٩٥٠[٣] في عُكْبَرى ، وهي مدينة تقع على الضفة الشرقيّة لنهر دجلة في منتصف الطريق بين بغداد والموصل . انحدر مع أبيه إلى بغداد في وقت مبكّر جدّاً ، وهناك بدأ بتحصيل العلم . هذه المعلومات مأخوذة من «مجموعة ورّام» للأمير ورّام بن أبي فراس ، المؤلّف الإماميّ

---

(١) الذّهبيّ كتاب العبر في خبر من غبر، طبعة صلاح الدّين المنجد («التّراث العربيّ» رقم ١٠؛ الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ٦٦-١٩٦٠)، الثّالث، ١١٥-١١٤ .

(٢) النّجاشيّ ، كتاب الرجال (طهران : مصطفوي ، بدون تاريخ) ٣١٥ .

(٣) محمّد بن الحسن الطوسيّ ، الفهرست ، طبعة محمّد صادق آل بحر العلوم (الطبعة الثانية ؛ النجف ، الحيدريّة ، ١٩٦١) ١٨٦ .

المعروف في القرن السادس[١]. ويذكر هذا المؤلّف بأنّ الشيخ المفيد بدأ بقراءة العلم على أبي عبد الله البصريّ، ثمّ قرأ من بعده على أبي ياسر الّذي كان يعيش في محلّة تعرف: بباب خراسان. ولـمّا وجد أبو ياسر نفسه عاجزاً عن جواب مسائل تلميذه، أرسله مع من يدلّه إلى عليّ بن عيسى الرمّاني، مفسّر القرآن المعروف، وتلميذ ابن الإخشيد[٢].

وهناك سمع الشّيخ المفيد رجلاً من أهل البصرة، سأل الرمّاني عن حديث الغدير، حيث عيّن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ عليّاً خليفة له؛ وحديث الغار، حيث رافق فيه أبو بكر رسولَ الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ. فأجابه الرُّماني: «أمّا خبر الغار فدراية وأمّا خبر الغدير فرواية، والرواية لا توجب ما توجب الدراية» فانصرف البصريّ. وبعد انصرافه، سأل المفيد الرمّاني حول رأيه فيمن قاتل الإمام العادل، فأجاب الرمّاني: يكون مرتكباً للكبيرة. عندها سأله المفيد: ما تقول في عليّ بن أبي طالب؟ هل كان على الحقّ؟ فأجابه الرمّاني بالإيجاب. فسأله المفيد: «فما تقول في يوم الجمل وطلحة والزبير؟» فأجاب الرمّاني: تابا فقال المفيد عند ذلك: «أمّا خبر الجمل فدراية وأمّا خبر التوبة فرواية» وبعد هذه الحادثة، أرجعه الرمّاني إلى أبي عبد الله، ومعه رُقعة لقّبه فيها بالمفيد[٣].

ولكن هناك دليل على التشكيك في صحّة هذه القصّة، لأنّ الشوشتري ذكر ـ نقلاً عن كتاب «مصابيح القلوب» ـ أنّ هذا الحوار جرى بين ابن المعلّم والقاضي عبد الجبّار في

---

(١) نقلاً عن نور الله الشوشتري في مجالس المؤمنين (طهران، اسلاميّة، ١٩٧٥هـ) اعتباراً من الاوّل ٤٦٣ فصاعداً، وفيما يخصّ «ورّام» راجع: كارل بروكلمان في تاريخ الآداب العربيّة (الطبعة الثالثة، ليدن: بريل، ١٩٤٣)، الذيل الاوّل ٧٠٩.

G.Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur.

(٢) راجع: المصدر السابق، الذيل الأوّل، ١٧٥ حول الرمّاني، وكذلك ابن المرتضى، ١١٠.

(٣) الشوشتري ١/٤٦٤؛ وذكر محمّد باقر الخوانساري نفس هذا الموضوع في كتاب روضات الجنات (الطبعة الثانية، طهران: الطباعة الحجريّة، ١٣٦٧هـ).

حلقة درس الأخير، حيث أخذ القاضي يده بعد الحوار وأقعده في صدر المجلس قائلاً: «إنّه المفيد حقّاً»[(١)].

نُقلت وقائع الحوار بين الشّيخ المفيد والرمّاني في كتاب «الفصول المختارة»[(٢)] الّذي ضمّ بحثاً واستدلالاً مفصّلين حول فدك وأحقيّة أبي بكر[(٣)]، لكن لم يذكر فيه أنّ المفيد كان تلميذاً، أو مُنح فيه لقباً. كذلك لم يذكره ابن النديم بهذا اللّقب في كتابه الّذي ألّفه حوالي سنة ٩٨٧/٣٧٧.

ولابن شهر آشوب رأي آخر حول لقب المفيد، فهو يرى أنّه منح للشيخ من قبل الإمام المهدي[(٤)]. ونقل الطبرسي في كتابه رسالتين أو ثلاث رسائل معروفة كتبها الإمام المهدي إلى الشيخ بين سنة ٤١٠ و٤١٣. وكان عنوان الرسالة الاولى: «للأخ السديد، والوليّ الرشيد، الشيخ المفيد، أبي عبد الله...»[(٥)] وأيّاً كان مصدر هذه الرسائل، فالإمكان القائم بصورة تامّة يحكي أنّها كتبت إلى الشيخ المفيد وهو على قيد الحياة. وهذا ما يبيّن لنا منشأ هذا اللّقب موضّحاً القصد من كلمة «المفيد» حيث أنّه «مفيد» للإمام المهديّ، و «معلّم نافع» لطلاّبه أيضاً.

من هم أساتذة الشيخ المفيد في علم الكلام؟

يشير النجاشي إلى هذا الموضوع قائلاً:

---

(١) الشوشتري ١/٤٦٥ـ ٤٦٤.

(٢) الشيخ المفيد، **الفصول المختارة من العيون والمحاسن** (الطبعة الثانية؛ النجف: الحيدريّة، ١٩٦٢م) ٢٧٤ـ ٢٦٩.

(٣) ليس في الحوار ما يبيّن أحقيّة أبي بكر كما يزعم المؤلّف، ومن يطالعه، يقف على عظمة الشيخ المفيد في تمكّنه من الاستدلال، ودحض الخصم، ورجعت إلى الحوار بنفسي، فلم أجد فيه شيئاً ممّا ذكره الكاتب حول أحقيّة أبي بكر. المعرّب

(٤) محمد بن علي بن شهر آشوب، **معالم العلماء**، طبعة محمّد صادق آل بحر العلوم (النجف: الحيدريّة، ١٩٦١)، ص ١١٣.

(٥) الطبرسي، **الاحتجاج**، طبعة محمّد باقر الخرسان (النجف: النعمان، ١٩٦٦)، ٣٢٢/٢.

«طاهر غلام أبي الحبيش [وهو ـ بلا شك ـ يجب أن يقرأ : «أبي الجيش»] كان متكلّماً ، وعليه كان ابتداءً قراءة شيخنا أبي عبد الله ـ رحمه الله ـ له كتب كان الشيخ ـ رضي الله عنه ـ يذكرها»[١] .

من المحتمل أن يكون هذا الشخص أبا ياسر نفسه الّذي ذكرناه سلفاً كأحد أساتذة الشيخ المفيد[٢] . كان غلام أبي الجيش ـ كما هو واضح ـ أحد تلامذة أبي الجيش الّذي ذكره الشيخ الطوسي قائلاً :

«المظفّر بن محمّد الخراساني ، يكنّى : أبا الجيش . متكلّم ، له كتب في الإمامة ، وكان عارفاً بالأخبار ، وكان من تلاميذ (غلمان) أبي سهل النوبختي . فمن كتبه : «كتاب المثالب» ، سمّاه : (فعلت فلا تلم) . وله «كتاب نقض كتاب العثمانيّة للجاحظ» ، و «كتاب الأعراض» ، و «النكت في الإمامة» ، وغير ذلك . وكان شيخنا المفيد ـ رحمه الله ـ قرأ عليه وأخذ منه»[٣] .

وهكذا يرتبط الشيخ المفيد مع أبي سهل النوبختيّ .

وهناك أُستاذ آخر من أساتذة الشيخ المفيد ، كان أيضاً من تلامذة أبي سهل . وهو أبو الحسين عليّ بن عبد الله بن وصيف الملقّب بالناشيء الأصغر . كتب عنه الشيخ الطوسي قائلاً :

«عليّ بن وصيف أبو الحسين الناشيء . كان متكلّماً شاعراً مجوّداً ، وله كتب ،

---

(١) النجاشي ١٥٥ . أشير أيضاً إلى طاهر غلام أبي الجيش بايجاز في «الفهرست» للشيخ الطوسي ١١٢ .

(٢) أورد الزنجاني هذا الرأي دون ذكر السند . راجع الشيخ المفيد في اوائل المقالات في المذاهب المختارات ، طبعة عبّاس قُلي . ص . وجدي ، مع مقدّمة فضل الله الزنجاني وهوامشه (الطبعة الثانية ؛ تبريز : الجرندابي ، ١٣٧١هـ) . المقدمة ، ص : لط .
وذكر الخرسان هذا أيضاً في مقدّمة تهذيب الطوسي ١٢/١ . بالرغم من أنّه ذكر في ص ٧ بأنّ كنيته : أبو بكر .

(٣) الطوسي ، الفهرست ١٩٨ . وقال به النجاشي في ص ٣٣١ــ ٣٣٠ ، وذكر أنّه مات سنة ٣٦٧/ ٧٨ــ٩٧٧ .

وكـان يتكلّم على مذهب أهل الظاهر في الفقه . أخبرنا عنه الشيخ المفيد ، رحمة الله عـليـه»[١].

وبهذا يتّضح أنّ للشيخ المفيد ثلا ثة أساتذة ، يرتبط اثنان منهم بالخـطّ الإمـامي- المعتزلي للنوبختيّين بصورة مباشرة .

أساتذة الشيخ المفيد في الحديث

يـقـول ابـن شـهـرآشـوب[١] بأنّ الشيخ المفيد قد قرأ أيضاً على أبي القاسم عليّ بن محمّد الرفّاء (الّذي لا نعرف عنه شيئاً) ، وأبي جعفر بن قولويه .

انـتـقـلـت مـدرسة الحديث الإمامي من الكوفة إلى قم وخراسان في القرن الثالث . كـان لمدرسـة الحديث في قم موقفها المناهض المتشدّد ضدّ النوبختيّين وميولهم نحو تبنّي آراء المـعـتـزلـة وأسـاليبهم[٢] . وقد ذهب إثنان من هذه المدرسة ـ على الأقل ـ إلى بغداد ، وزاولوا التدريس هناك أيام تتلمذ الشيخ المفيد فيها . وذكر النجاشي أنّ المفيد كان أحد تلاميذ أبي الـقاسم جعفر بن موسى بن قولويه القمّي البغداديّ (المتوفّى سنة ٣٦٨/٩-٩٧٨)[٣]، ولا بدّ أن يكـون هـذا الشخـص نـجل أبـي جـعفر بـن قولويـه أشار ابن شهرآشوب إلى اسمه .

ومـن أسـاتـذة الشيخ المفيد : المحدّث البارز ، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن

---

(١) الطوسي ، الفهرست ١١٦ـ١١٥ . وقال ابن خلّكان في وفيات الأعيان ، ترجمة دوسلان ، ج ٢ ، ص ٣٠٧ بأنّه أخذ علم الكلام من أبي سهل ، راجع : إقبال أيضاً في ص ١٠٥ من كتابه .

Ibn Khallikān's Biographical Dictionary, trans, M.G. de Slane («Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland», No.57, Paris, 1842-71).

(٢) ابن شهر آشوب ١١٣ .

(٣) أشار مادلونغ إلى هذه النقطة في كتابه : الإمامية والكلام المعتزلي ١٧ .

(٤) النجاشي ٩٥ . راجع الخوانساري ١٤٤ لمزيد من الاطلاع حول ابن قولو يه .

موسى بن بابويه القمّي المعروف بالشيخ الصّدوق. فتح هذا الشيخ عينيه على الدنيا وسط أُسرةٍ مرموقة من علماء الإماميّة، ويحتمل أنّه ولد سنة ٣١١/٢٤-٩٢٣. سافر إلى بغداد سنة ٣٥٢/ ٦٣-٩٦٢. وكان في الكوفة سنة ٣٥٤/٦٥-٩٦٤[١]. وفي سنة ٣٥٥/٦٦-٩٦٥ عاد إلى بغداد ثانية، وانشغل بالتدريس هناك حيث كان يحضر دروسه شيوخ كبار ومحدّثون معروفون مع أنّه كان شابّاً آنذاك[٢]. وكان المفيد أحد تلاميذه[٣]. يمّم وجهه صوب نيسابور وطوس سنة (٩٧٨/٣٦٧) و(٩٧٩/٣٦٧)[٤]. ومن هناك شدّ الرحال الى بلخ، وفيها ألّف كتابه المعروف «من لا يحضره الفقيه»، فقرأه على شيوخ ذلك المصر سنة ٩٨٣/٣٧٢. بعد ذلك دعاه ركن الدّولة الدّيلميّ إلى بلاطه في مدينة الري ليساهم في المناظرات والمحاجَجات[٥]. وبما أنّه أصبح وجهاً لوجه أمام هجمات المتكلّمين المعتزلة في البلاط، لذلك انبرى لتأليف كتابه: (التوحيد). وهدفه من تأليف هذا الكتاب ـ كما يقول ـ هو الدفاع عن الإماميّة ضدّ التهم المزيّفة الّتي لصقها بهم أعداؤهم كالاعتقاد بالتشبيه والجبر[٦]. ولم تستمر دروس الشيخ في الحديث طويلاً حيث قام الصاحب بن عبّاد وزير آل بويه المعتزليّ بتعطيلها[١]. توفّي الشيخ

---

(١) ابن بابويه، المقنعة والهداية، طبعة محمّد واعظ زاده الخراساني (طهران: الإسلاميّة، ١٣٧٧هـ). المقدّمة ٢٤. استلّ المراجع هذه المعلومات من أسانيد كتاب «عيون أخبار الرضا» لابن بابويه، الفصل السادس.

(٢) النجاشي، ٣٠٣.

(٣) الطوسيّ، الفهرست ١٨٦؛ ومواطن كثيرة في كتابات الشيخ المفيد.

(٤) ابن بابويه، المقنعة، المقدّمة ٢٤. هذه المعلومات موجودة في أماليه.

(٥) ابن بابويه، المقنعة، المقدّمة ٢٥. ذكرت هذه المناظرات في كتاب الشوشتري ٤٦٣/١ــ ٤٥٦، وكذلك في كتاب الخوانساري، ص ٥٣٤ــ ٥٣٣.

(٦) ابن بابويه، كتاب التوحيد، طبعة هاشم الحسيني (طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٨٧هـ)، ١٦. راجع: أواخر الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب للتعرّف على التعديلات الّتي يبيّنها «كتاب التوحيد» في عقيدة ابن بابويه الخاصّة حول العدل الإلهي.

الصّدوق سنة ٣٨١/٢-٩٩١.

منهج الشيخ المفيد في العمل

كان للشّيخ المفيد مجلس نظر بمسجده أو بداره بدرب الرياح الواقع في الكرخ، يحضره كافّة العلماء[٢] وهو بدوره كان يحضر مجالس رجال الإماميّة الآخرين في أوقات مختلفة. ومن هؤلاء مثلاً: الشريف عبدالله محمد بن محمّد بن طاهر الموسوي الّذي كان ابوه نقيب العلويّين حتّى وفاته سنة ٣٤٦/ ٥٨-٩٥٧[٣]. وكان الأمير عضد الدولة قد تعوّد على حضور مجالس بحث الشيخ المفيد[٤]. وممّا يدلّ على عظمة الشيخ المفيد وعلوّ منزلته اختياره لتعليم وَلَدَيّ النقيب أبي احمد الحسين بن موسى الموسوي، أي: الرضيّ والمرتضى، وتربيتهما[٥]. وبعد وفاة أبي احمد سنة (٣٩٦) تولّى نجله السيّد الرضيّ (المولود سنة ٣٥٩/٩٧٠) نقابة بغداد علماً أنّه كان نائباً لأ بيه منذ سنة (٣٨١). وظلّ السيّد الرضيّ في

(١) ورد نصّ ما قاله أبو حيّان التوحيديّ في كتابه: أخلاق الوزيرين، طبعة م. ب. تاويت الطبخي (دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٦٥م) ١٦٧.

(٢) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (حيدرآباد، دائرة المعارف العثمانيّة، ١٣٥٨هـ) ١١/٨.

(٣) الشيخ المفيد، الفصول ١، ١١؛ ل. ماسينيون «القضاة والنقباء البغداديون» في «الا ثار الصغيرة»، مراجعة ى. مبارك (بيروت: دار المعارف، ١٩٦٣)، الأوّل، ٢٦٣.

L-Massigman ((Cadis et naqibs bughdadiens)), Opera Minora

(٤) الذهبي، العبر، الثالث، ١١٤.

(٥) ماسينيون «القضاة والنقباء» ص ٢٦٤-٢٦٣. ذكر أنّه كان في منصب النقابة مدّة أربعين سنة بشكل متقطّع، إذ كان يقال تارة، و يعاد أخرى حتّى بلغ عدد المرّات الّتي تسلّم فيها هذا المنصب ستّ مرّات. وذكر ابن كثير في البداية والنهاية ٣٣٣/١١، (القاهرة: السعادة، ١٩٢٩) بأنّ بهاء الدّولة عيّنه مشرفاً على ديوان المظالم، وأميراً للحج، ونقيباً للعلويّين، وقاضياً للقضاة، وذلك سنة ٣٩٤ إلاّ أنّ الخليفة منعه من تسلّم المنصب الأخير، راجع: بوسيه أيضاً ٢٩٥-٢٩٤.

حول تعيين الشيخ المفيد معلّماً لولدي أبي أحمد، راجع: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٤١/١، مراجعة «محمد أبو الفضل ابراهيم» (القاهرة، عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٩). نقلت القصّة بالشكل التالي:

←

النقابة حتّى وفاته سنة ١٠١٥/٤٠٦ . فانتقل هذا المنصب إلى أخيه السيّد المرتضى المولود سنة ٩٦٧/٣٥٥ ، الّذي ظلّ - بدوره - نقيباً للعلويّين في بغداد حتّى سنة وفاته ١٠٤٤/٤٣٦[١].

نقلت قصص وحكايات حول ذُكاء الشيخ المفيد ودهائه في المناظرات الّتي دارت مع رؤساء الفرق المخالفة ومنهم : ابن الباقلاّني السُنّي وعبدالجبّار المعتزليّ . ومن هذه الحكايات : حكاية نقلتها مصادر الإماميّة تذكر على أنّ ابن الباقلاّني قد غُلب على أمره في إحدى المناظرات ، ولكي يصرف الشيخ المفيد عن استثمار هذا النصر الّذي حقّقه الاخير ، بدأ يتملّق و يتزلّف اليه ، وقال له مادحاً غزارة علمه : «ألك أيّها الشيخ في كلّ قِدر مِغرفة ؟» فقال المفيد في جوابه : «نعم» ، ثمّ أردف قائلاً : «نِعمَ ما تمثّلتَ به من أداة أبيك»[٢] وهذه إشارة إلى اسمه المشتقّ من الباقلاّء... ولكن أيّ جانب ظفر بالا بتسامة الأخيرة ، فهذا يعتمد على من نقل هذه القصّة من الجانبي .

نقل السنّة هذه القصّة بالشكل التالي :

«سمعتُ بعض الشيوخ يحكي أنّ ابن المعلّم تكلّم معه يوماً ، فلمّا احتدّ الكلام بينهما ، رماه ابن المعلّم بكفّ باقلاّء أعدّه له - يعرّض له بما ينسب إليه ليخجله بذلك و يحصره - فردّ القاضي للحين يده إلى محمّد ، ورماه بدرّة أعدّها له .

→

«رأى الشيخ المفيد في منامه ، كأنّ فاطمة بنت رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم ، دخلت عليه وهو في مسجده بالكرخ ، ومعها ولداها : الحسن والحسين - عليهما السلام - صغيرين ، فسلّمتهما إليه ، وقالت له : علّمهما الفقه ، فانتبه متعجّباً من ذلك . فلّما تعالى النهار ، دخلت إليه المسجد فاطمة بنت الناصر ، وحولها جواريها ، و بين يديها ابناها : محمّد الرّضيّ وعليّ المرتضى ، صغيرين ، فقالت له : أيّها الشيخ : هذان ولداي ، قد أحضرتهما لتعلّمهما الفقه ..» .

(١) ماسينيون ، «القضاة والنقباء» ٢٦٤ .

(٢) الشوشتري ، الأوّل ٤٦٧ .

فعجب من فطنته وإعداده للامور أشباهها قبل وقتها»[١] .

من الطبيعي انّ الدرّة كانت وسيلة المعلّم للإسراع في عمليّة التعليم .

ذكر الخطيب البغداديّ السّنّي أنّ ابن المعلّم حضر بعض مجالس النظر مع أصحاب له إذ أقبل ابن الباقلاّني ، فالتفت ابن المعلّم إلى أصحابه ، وقال لهم : قد جاءكم الشيطان! فسمع ابن الباقلاّني كلامه صدفة ، ولمّا جلس ، قرأ قوله تعالى : (ألم تر أنّا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزّهم أزّا)[٢] . بيد أنّ الشوشتري الشّيعي نقل هذه القصّة بأدوار معكوسة[٣] ، وقال بأنّ نفس هذه القصّة قد نُقلت عن المتكلّم الشيعيّ الأسبق : شيطان الطاق[٤] أيضاً .

تشير بعض المعلومات إلى وجود مناظرات ومحاججات جديّة عنيفة جرت بين الشيخ المفيد وابن الباقلاّني حول خلافة الإمام علي[٥] ـ عليه السلام ـ واستعمال القياس في المسائل الفقهيّة[٦] .

إنّ الّذي يعنينا أكثر في هذه الدراسة ، المواجهات الّتي حصلت بين الشيخ المفيد والمعتزلة . يتطرّق كتاب (الفصول المختارة) إلى أسماء لمعتزلة مغمورين ، كانوا يشتركون في المناظرات مع الشيخ المفيد ، مثل : عرزالة[٧] ، وأبي عمرو الشّطوي[٨] ، والقاضي أبي محمّد

---

(١) القاضي عياض ، ترتيب المدارك ، نقلاً عن الباقلاّني في التمهيد ، مراجعة م . الخضيري ، وم . «أبو ريدة» (القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٤٧) ٢٤٦ .

(٢) مريم /٨٣ : تاريخ بغداد ٢٧٩/٥ .

(٣) الشوشتري ٤٦٧/١ .

(٤) لابدّ من التذكير أنّ المشهور هو «مؤمن الطاق» لا «شيطان الطاق» كما لصقها به الخصم . المعرّب .

(٥) يرجع الى الرقم (١٣٥) من فهرس كتب الشيخ المفيد المذكور في هذه المقدّمة .

(٦) الفصول المختارة ٥٣ . يرجع في هذا الشأن إلى أواسط الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب .

(٧) نفس المصدر ٧ .

(٨) نفس المصدر ٨ .

العُماني، وأبي بكر بن الدقّاق[١]، و «شيخ معتزلي من أهل الري يعظّمونه لمحلّ سلفه، وتعلّقه بالدولة»[٢]. ولعله القاضي عبد الجبّار. وأشير في مواطن أُخرى إلى أحد المعتزلة أو إلى جماعة منهم دون ذكر الاسم، كانوا يحضرون في مجالس البحث والمناظرة.

كان الحكّام البويهيّون ذوي خلفيّة مذهبيّة زيديّة[٣]، ويظهرون ودّهم للشيعة الإماميّة. بَيدَ أنّهم كانوا يؤثرون مصالحهم السياسيّة على الاعتبارات الدينيّة. مقرّ حكومتهم في العاصمة السنيّة بغداد الّتي كانت تقطنها أقليّة لا يستهان بها من الإماميّة، تتركّز في محلّة الكرخ[٤]. وتحكي سياستهم الدينيّة تعاملهم مع الشيعة والسنّة على قدم المساواة. كما قال كاهن:

«كانوا يتوقون إلى إقامة نوع من الحكومة العبّاسيّة ـ الشيعيّة المشتركة، يأمن فيها الشيعة ولا يحتاجون معها إلى التقيّة. ويكون لهم وللسنّة كيان رسميّ منظّم. حقّاً كان هدفهم ـ من وجهة نظر شيعيّة ـ إحياء ما كان يحلم به مِعظم العبّاسيّين في عصر المأمون[٥] معتقدين بأنّهم سيكسبون أتباعاً أقوياء بهذا العمل دون الابتعاد عن سائر الناس في نفس الوقت»[٦].

من أجل تطبيق هذه الخطّة، قام البويهيّون بتنظيم العلويّين في تجمّع واحد ذي حكم ذاتي، له رئيس أو نقيب. متماثلاً مع التنظيم العبّاسي للهاشميّين. وقد تحدّثنا سلفاً

---

(١) نفس المصدر ١١.

(٢) نفس المصدر ٩٧.

(٣) هذا خلاف ما حكاه التاريخ عنهم من أنهم كانوا شيعة إثني عشريّة، فمن أين للكاتب هذه العقيدة؟ المعرّب.

(٤) راجع: بوسيه في ٤٠٦ فما بعد للتعرّف على توزيع الشيعة في بغداد والمناطق الاخرى الخاضعة لنفوذ الخلافة.

(٥) لم يحسن المترجم تفريس هذا النص من الإنجليزيّة، فالصحيح هو ما ورد هنا تعريباً مباشراً عن النص الانجليزي نفسه. المعرّب

(٦) كاهن، مقالة «البويهيّون» في الطبعة الثانية لدائرة المعارف الإسلامية ١/١٣٥٢.

C.Cahen, «Buyids,» E. I.^{2}, I, 1352.

عن ارتباط الشيخ المفيد ببعض النقباء العلويّين.

وفي مقابل سياسة التوازن الّتي انتهجها البويهيّون، كانت هناك نشاطات متنامية لاستعادة سيطرة السنّة من خلال التركيز على الخليفة العبّاسي القادر الّذي استمرّ حكمه الطويل أربعين سنة، اعتباراً من سنة ٣٨١/ ٩٩١ حتّى سنة ٤٢٢/ ١٠٣١. وكان أوّل من بادر إلى تأييد هذا التوجّه هو السلطان محمود بن سُبُكتكين الّذي احتلّ خراسان سنة ٣٨٧/ ٩٩٧، ونادى بنفسه ناصراً للمذهب السُنّي. عند ذلك بدأ القادر ينسحب تدريجيّاً من الوصاية البويهيّة، وانبرى إلى توطيد دعائم سلطته الشخصيّة. فرفض سنة ٣٩٤/ ٠٤ - ١٠٠٣ بقاء أبي احمد والد الشريفين: الرضي والمرتضى في منصبه كنقيب للعلويّين بعد أن كان قد عُيّن فيه من قبل بهاء الدولة. وقام بحملة دعائيّة ضدّ الخلفاء الفاطميّين. فأعدّ سنة ٤٠٢/ ١٢ - ١٠١١ مذكّرة موقّعة من قبل علماء بارزين من الشيعة والسنّة، صرّحوا فيها بالنسب المدّعى المنحول للخلفاء الفاطميّين في مصر. وحثّ علي بن سعيد الاصطخري المعتزلي (المتوفّى سنة ٤٠٤/ ١٤ - ١٠١٣) أن يؤلّف رسالة في تفنيد الباطنيّة. كما أرسل سنة ٤٠٨/ ١٨ - ١٠١٧ وفداً إلى السلطان محمود الغزنوي مقترحاً عليه القيام بحملة مشتركة ضدّ الباطنيّة والمعتزلة. وتصدّى لإصدار نشرة حول العقيدة السنيّة مبتنية على الحديث، شجب فيها عقائد المعتزلة والرافضة[١].

ومن العوامل الأُخرى المؤثّرة في تعزيز فكرة انبعاث المذهب السنّي، منسجماً مع هيبة الخليفة ونفوذه المتعاظم، هو استفحال الفتن والاضطرابات المتواصلة المزمنة بين الشيعة والسنّة في بغداد. وقد بدأ بها السنّة عام ٩٩٩/٣٨٩ إذ اتّخذوا لأنفسهم يومين[٢] خاصّين

---

(١) يُرجع إلى هـ. لاوست، «أصول السنّة والديانة» لابن بطة (دمشق: المعهد الفرنسي في دمشق، ١٩٥٨)، ص ٩٢ إلى ص ٩٦.

H. Laoust, La Profession de Foi d'Ibn Batta (Damascus Institut francais de Damas).

(٢) لقد أخطأ المؤلّف نفسه في ذكره لكلمة «عيدين» ولو قال: يومين، لكان أفضل؛ وذلك لأنّ أحدهما عيد، والآخر مأتم عزاء، فلا تناسب كلمة «عيدين» هذا المقام لذلك عرّبتهما: يومين. المعرّب.

بهما يحتفلون فيهما مقابل اليومين الّذَين كان يحتفل فيهما الشيعة ، وأقرّهما معزّ الدولة سنة ٩٦٢/٣٥١ . ففي اليوم الثامن عشر من المحرّم ـ أي بعد يوم عاشوراء ، الّذي يقيم فيه الشيعة مراسم العزاء ، بثمانية أيّام ـ يقيم السنّة العزاء لمناسبة وفاة مصعب بن الزبير. وفي يوم السادس والعشرين من ذي الحجّة ـ بعد غدير خم ، الّذي يحتفل فيه الشيعة ، بثمانية أيام ـ يحتفل السنّة لمناسبة يوم الغار تخليداً لذلك اليوم الّذي كان فيه أبو بكر مع النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ[1] . فإقامة مثل هذه المراسيم في تلك الأيّام الأربعة هي الّتي أسفرت عن بروز الاختلافات بين الشيعة والسنّة ، ووقوع الاشتباكات في أوساطهم .

وبلغت الاشتباكات حدّتها بين الشطّار سنة ١٠٠٣/٣٩٢ ، فكُلّف الحاكم البويهي في العراق بإخماد نارها . يقول ابن الجوزي في هذا الصدد :

«... وزاد أمر العيّارين والفسّاد ببغداد . وكان فيهم من هو عبّاسي وعلوي ، فواصلوا الحملات وأخذوا الأموال وقتلوا أشرف النّاس معهم على خطّة صعبة . فبعث بهاء الدولة عميد الجيوش أبا علي بن استاذ هرمز إلى العراق ليدبّر أُمورها ، فدخلها يوم الثلاثاء[2] سابع عشر ذي الحجّة ، فزُيّنت له بغداد خوفاً منه . فكان يقرن بين العبّاسي والعلوي ، ويغرقهما نهاراً . وغرّق جماعة من حواشي الأتراك . ومنع السنّة والشيعة من إظهار مذهبهم . ونفى بعد ذلك ابنَ المعلّم فقيه الشيعة عن البلد ، فقامت هيبته»[3] .

لايبدو أنّ لابن المعلّم ضلعاً في تلك الأحداث . بل بما أنّ تدابير صارمة قد اتّخذت ضدّ السنّة من خلال منعهم من إقامة مراسيمهم ، وتمّت معاقبة بعض الأتراك الّذين كانوا يؤيّدون تلك التوجّهات ، لذلك قام الحاكم المذكور بإبعاد زعيم الشيعة مؤقّتاً كي يثبت

---

(١) ابن الأثير الكامل في التاريخ (القاهرة : بولاق ، ١٢٩٠هـ) ، التاسع ، ٥٨ .

(٢) هكذا ورد في المصدر المذكور (المنتظم ..) ، وكذلك في النصّ الإنجليزي .

(٣) ابن الجوزي ، السابع ، ٢٢٠ .

حياده للجميع.

وتعرّض الشّيخ المفيد ثانية إلى متاعب أُخرى في أحداث الشغب الّتي وقعت سنة ٣٩٨. بيد أنّ مؤرّخي السنّة لا ينحون باللّائمة عليه أيضاً، ويبرّئون ساحته من الشروع بها. يقول ابن الجوزي:

«وفي يوم الأحد عاشر رجب جرت فتنة بين أهل الكرخ والفقهاء بقطيعة الربيع. وكان السبب أنّ بعض الهاشميّين من أهل البصرة قصدوا أبا عبد الله، محمّدبن النعمان[١] المعروف بابن المعلّم. وكان فقيه الشيعة في مسجده بدرب رياح، وتعرّض به تعرّضاً امتعض منه أصحابه، فساروا واستنفروا أهل الكرخ، وصاروا إلى دار القاضي أبي محمّد بن الأكفاني وأبي حامد الإسفرايينى فسبّوهما، وطلبوا الفقهاء ليواقعوا بهم. ونشأت من ذلك فتنة عظيمة»[٢].

كان ابن الاكفاني قاضي القضاة في بغداد[٣]، والإسفرايينى أحد قضاة الشافعيّة[٤] ووقعت حادثة أُخرى بعد هذه الحادثة بتسعة عشر يوماً لعلّها كانت في بداياتها هي السبب الأصلي وراء أوّل هجوم تعرّض له الشيخ المفيد. ويستطرد ابن الجوزي قائلاً:

«واتّفق أنّه أحضر مصحفاً ذكر أنّه مصحف ابن مسعود، وهو يخالف المصاحف، فجمع الأشراف والقضاة والفقهاء في يوم الجمعة لليلة بقيت من رجب، وعرض المصحف عليهم، فأشار أبو حامد الاسفراييني والفقهاء بتحريقه. ففُعل ذلك بمحضرهم»[٥].

---

(١) الصحيح هو انّه محمّد بن محمّد بن النعمان....

(٢) ابن الجوزي ٢٣٧.

(٣) نفس المصدر ٢٧٣؛ تاريخ بغداد ١٠/٤٢ـ١٤١.

(٤) ابن خلكان ١/٥٥ـ٥٣؛ بوسه ٤٢٧.

(٥) ابن الجوزي ٧/٢٣٧.

لم يوضّح لنا ابن الجوزيّ من هو الّذي أحضر المصحف المذكور. وذكر ابن كثير أنّه كان شيعيّاً[١]. على أيّ حال، لم يكن الشيخ المفيد هو الّذي أحضر المصحف، لأنّنا سوف نرى فيما بعد بأنّه يعتبر الإضافات المزوّرة الملحقة بالنصّ المنسوب الى ابن مسعود من روايات خبر الواحد، لذلك فهي غير موثوقة[٢].

ومهما يكن من أمر فإنّ حرق النصّ الشيعي آتى اكله. يقول ابن الجوزي:

«فلمّا كان في شعبان كتب إلى الخليفة بأنّ رجلاً من أهل جسر النهروان حضر المشهد بالحائر ليلة النصف، ودعا على من أحرق المصحف، وسبّه. فتقدّم لطلبه فأُخذ، فرسم قتله، فتكلّم أهل الكرخ في هذا المقتول لأنّه من الشيعة. ووقع القتال بينهم وبين أهل باب البصرة وباب الشعير والقلائين. وقصد أحداث الكرخ باب دار أبي حامد، فانتقل عنها ونزل دار القطن، وصاحوا: يا حاكم يا منصور»[٣].

وتدخّل الخليفة على أثر مقتل أحد الشيعة، ولهذا السبب كان الشيعة يهتفون لصالح الحاكم، منافسه في القاهرة. وكانت صرخات الجماهير الغاضبة تنذر بتهديدٍ لمركز الخليفة، ولذلك لجأ الى العنف، وأرسل حرسه الخاصّ لإخماد نار الفتنة. ويتابع ابن الجوزي كلامه قائلاً:

«فبلغ ذلك الخليفة فأحفظه، وأنفذ الخول الّذين على بابه لمعاونة أهل السنّة، وساعدهم الغلمان. وضعف أهل الكرخ، وأُحرق ما يلي نهر الدجاج. ثمّ اجتمع الأشراف والتجّار الى دار الخليفة، فسألوه العفو عمّا فعل السفهاء...»[٤].

---

(١) ابن كثير ٣٣٩/١١، نقلاً عن ابن الجوزي.

(٢) المفيد، «المسائل العكبرية»، نسخة النجف المخطوطة: مكتبة آية الله الحكيم العامّة، رقم ١٠٨٧، ص ٤٩.

(٣) ابن الجوزي ٢٣٨/٧ ـ ٢٣٧.

(٤) ابن الجوزي ٢٣٨/٧.

لقد حقّق السنّة نصراً مبيناً في هذه الحادثة، حيث ذهب الأشراف من الشيعة إلى دار الخلافة ليعتذروا عمّا فعله السفهاء من فتن. بعد ذلك دخل الحاكم البويهي للعراق حلبة الصراع، وفرض عقوبات على الطرفين. يقول ابن الجوزي:

«فبلغ الخبر إلى عميد الجيوش فسار، ودخل بغداد، فراسل أبا عبد الله بن المعلّم فقيه الشيعة بأن يخرج عن البلد ولا يساكنه، ووكل به. فخرج في ليلة الأحد لسبع بقين من رمضان. وتقدّم بالقبض على من كانت له يد في الفتنة، فضرب قوماً، وحبس آخرين. ورجع أبو حامد إلى داره، ومنع القصّاص من الجلوس. فسأل عليّ بن مَزيَد في ابن المعلّم، فرُدّ، ورسم للقصّاص في عودهم إلى عادتهم من الكلام، بعد أن شرط عليهم ترك التعرّض للفتن»[١].

مرّة أُخرى لم يذكر مؤرّخو السنّة بأنّ للمفيد ضلعاً في أعمال الشغب. والّذي يبدو هنا هو أنّه، مع إناطة مسؤوليّة المجتمع الإمامي بالنقيب الّذي لا مناص من حضوره لإقرار السلام والأمن والنظام، فلابدّ للحاكم من إبعاد شخصية مهمّة تطييباً للخواطر السُّنيّة الملتاعة الهائجة. ولم يكن كبش الفداء غير الفقيه الشيعي البارز، ألا وهو الشيخ المفيد.

بعد مضيّ اربع سنوات، اتّخذ القادر العبّاسي اجراءً ضدّ الحكّام الفاطميّين من خلال حصوله على وثيقةٍ تطعن في نسبهم، وتشكّك فيه. وقد وقّع رجال الشيعة المبرّزون ـ بما فيهم الشيخ المفيد ـ هذه الوثيقة[٢].

أُبعد الشيخ المفيد عن بغداد مرّة أُخرى على النحو المؤقّت بأمر حاكمها المتشدّد آنذاك: ابن سهلان، وذلك في سنة ٤٠٩/١٠١٨. يقول ابن الأثير:

«وورد عليه الخبر [على ابن سهلان] باشتداد الفتن في بغداد، فسار اليها،

---

(١) نفس المصدر؛ وكان عليّ بن مزيد: زعيم الشيعة في الحلّة، التي كان من المقرّر أن يتوجّه اليها الشيخ المفيد بعد تركه بغداد. راجع: بوسه ٧٦.

(٢) ابن الأثير ٨٨/٩. ملاحظة: الجملة الأخيرة هي ممّا أفادة النصّ الانجليزي.

فدخلها أواخر شهر ربيع الآخر، فهرب منها العيّارون. ونفى جماعة من العبّاسيّين وغيرهم. ونفى أبا عبد الله بن النعمان فقيه الشيعة»[١].

كان الشيخ المفيد حينئذ منهمكاً بتأليف الكتب الكثيرة التي بلغت ما يقارب المائتي كتاب. علماً انّه يمكن تحديد تاريخ عدد يسير منها فقط. جاء في الرسالة الخامسة من رسائل الشيخ المفيد حول غيبة الامام المهدي ـ عليه السلام ـ أنّ أحد المعتزلة المخالفين يستغرب من اعتقاد الشيخ المفيد بإمام ولد قبل (١٤٥) سنة ولا زال حيّاً[٢].

يذكر الشيخ المفيد في كتاب «الارشاد» أنّ ولادة الامام الثاني عشر كانت في سنة ٢٥٥هـ. وفي ضوء هذا التاريخ، تكون الرسالة الخامسة حول الغيبة قد كتبت في سنة ٤٠٠هـ. وبما أنّ الاعتراض حول الرسالة الاولى (المعروفة بالفصول العشرة في الغيبة) واردٌ أيضاً، لذلك أشار الشيخ المفيد الى أنّ هذه السنة هي (٤١١)[٣]. وكانت أماليه قد كتبت بين سنتي ٤٠٤، و(٤١١)[٤].

إنّ أهمّ كتاب كلامي للشيخ المفيد هو كتاب «أوائل المقالات في المذاهب المختارات». يذكر في مستهلّه هدفه من تأليفه قائلاً:

«أمّا بعد. أطال الله بقاء سيّدنا الشريف النقيب في عزّ طاعته وأدام تمكينه وعلوّ كلمته. فانّي بتوفيق الله ومشيئته مثبت في هذا الكتاب ما آثر إثباته من فرق ما بين الشيعة والمعتزلة وفصل ما بين العدلية من الشيعة ومن ذهب الى العدل من المعتزلة، والفرق ما بينهم من بعد، وما بين الاماميّة فيما اتّفقوا

---

(١) نفس المصدر ١١٥.

(٢) المفيد؛ خمس رسائل في إثبات الحجّة (النجف: دار الكتب التجارية، ١٩٦٢) ٣٤٦.

(٣) المفيد، خمس رسائل، الرسالة الاولى ١٩. هذا النص محرّف للغاية، يجب أن يكون في الجملة السابقة التي تجعل ميلاد الامام الثاني عشر سنة ٢١٠هـ غلط مطبعي. ولايعيننا ما ورد في مصدر مماثل هو: «الفصول العشرة في الغيبة» (النجف: الحيدرية، ١٩٥١) ١٢.

(٤) المفيد، أمالي الشيخ المفيد (الطبعة الثالثة؛ النجف: الحيدرية، ١٩٦٢) ٢١٥ــ ٢٠٩.

عليه من خلافهم فيه من الاصول. وذاكر في أصل ذلك ما اجتبيته انا من المذاهب المتفرّعة في أُصول التوحيد والعدل والقول من اللطيف من الكلام، وما كان وفاقاً منه لبني نوبخت رحمهم الله، وما هو خلاف لآرائهم في المقال ومايوافق ذلك مذهبه من أهل الاعتزال وغيرهم من أصحاب الكلام ليكون أصلاً معتمداً فيما يمتحن للاعتقاد....»[١]

عرّج بعد ذلك على تعريف التشيّع قائلاً: «فهو على التخصيص لا محالة اتّباع أمير المؤمنين صلوات الله عليه على سبيل الولاء والاعتقاد لإمامته بعد الرسول صلوات الله عليه وآله بلا فصل، ونفي الامامة عمّن تقدّمه في مقام الخلافة...»[٢] وأمّا أصل مذهب الاعتزال ـ حسب قوله ـ فهو الاعتقاد «بالمنزلة بين المنزلتين» على ما أحدثه واصل بن عطاء[٣]. إنّ الانتماء لأيّة فرقة كانت يتحقّق بتبنّي المبدأ الأساس لتلك الفرقة. بيد أنّه ليس بين الشيعة ـ بما فيهم آل نوبخت ـ من يعتقد بالمنزلة بين المنزلتين. وبغضّ النظر عن نقاط الالتقاء التي قد تجمع الشيعة مع المعتزلة، فانّ الشيعة لا يعدّون معتزلة حسب تعريف الشيخ المفيد.

للشيخ المفيد كتاب آخر في علم الكلام يأتي في الدرجة الثانية من حيث الأهمّيّة بعد كتاب «أوائل المقالات» وهو كتاب «تصحيح الاعتقاد» (ويسمّى «شرح عقائد الصّدوق» أيضاً) يضمّ تعليقاً على رسالة الاعتقاد لابن بابويه. يشرح فيه الشيخ المفيد اعتقاد ابن بابويه بل «ويصحّحه» غالباً، مبيّناً المواطن التي يختلف فيها مع أُستاذه المحدّث.

هذان الكتابان اللّذان يحدّد فيهما الشيخ المفيد موقفه حيال المعتزلة ومحدّثي الشيعة هما المصدران الرئيسان للقسم الاوّل والثاني من هذا الكتاب.

---

(١) أوائل ٢ـ١. يحتمل أن يكون المقصود من النقيب هنا هو الشريف الرضيّ الذي كان يتولّى شؤون النقابة من سنة ٣٩٦ حتى سنة ٤٠٦ هـ.

(٢) نفس المصدر ٤.

(٣) نفس المصدر ٥ـ٤.

الذيل الاول : حول بني نوبخت

كان أبو سهل ، اسماعيل بن اسحاق بن أبي سهل بن نوبخت (٢٣٧/٥٢ـ ٨٥١ حتى سنة ٣١١-٢٤ـ ٩٢٣) رئيس الإماميّة ومتكلّمها مع ميول معتزلية[١] . وكان يناظر أبا علي الجبّائي وثابت بن قرّة ويحاججهما . تدلّ كتبه العديدة على أنّه كان يرى ما تراه المعتزلة في التوحيد وقدرة الانسان على الأفعال[٢] ، بيد أنّه كان لا يتّفق مع مختلف المنتمين إلى مدرستهم ، ويحتمل أن يكون اختلافه معهم حول الامامة حيث كان يناظرهم ويحاججهم فيها . يبدو من كتبه أنّه كان مخالفاً لاستعمال «القياس» و «الرأي» في المسائل الفقهيّة . ذكر النجاشي أنّه قرأ على أُستاذه الشيخ المفيد كتاب «التنبيه في الإمامة» لأ بي سهل[٣] .

ذكر ابن النديم أنّ لأ بي سهل النوبختي رأياً غريباً شاذّاً في الغيبة يقول فيه : إنّ الامام الثاني عشر توفّي في أيّام غيبته ، وخلفه نجله .. وستستمرّ هذه الخلافة في الغيبة من الآباء إلى الابناء حتّى تقتضي مشيئة الله بأن يظهر أحد أخلاف الامام باسم المهدي[٤] . وأشار «عبّاس اقبال» الى أنّ الكتابات الشيعيّة بأسرها لم تنسب اعتقاداً مثل هذا لأ بي سهل . وكذلك لم يذكر قسمٌ من كتابه ـ المسمّىٰ «بالتنبيه في الامامة» ـ الذي نقله ابن بابويه في كتابه «إكمال الدين» ـ رأياً مثل هذا . لذلك نوّه إقبال برأيه مستنتجاً بأنه حتى

---

(١) هذا تناقض بيّن إذ كيف يكون الشخص رئيساً للإماميّة وعنده ميول معتزليّة ، مضافاً إلى أنّه كان يناظرهم . المعرّب .

(٢) ابن النديم ٧٧ــ١٧٦ ؛ فهرست الطوسي ٣٦ــ٣٥ ؛ النجاشي ٢٥ ؛: إقبال ٢٣ــ١١٦ . راجع : كتاب «مصائب الحسين بن منصور الحلاّج ، شهيد التصوّف الاسلامي» (باريس ، جوتنر ، ١٩٢٢) ص ٥١ــ١٤٢ لمؤلّفه ماسينيون من أجل الاطّلاع على الدور السياسي لآل نوبخت ، ولاسيما على دور أبي سهل .

L.Masignon, La Passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam.

(٣) النجاشي ٢٥ .

(٤) ابن النديم ١٧٦ .

لو كان ابن النديم صادقاً في كلامه الحاكي عن نسبة هذا الرأي الى أبي سهل ، فلابدّ من القول بأنّه عدل عن رأيه فيما بعد مسلّماً لرأي أغلبيّة الاماميّة[١] .

ثمّة متكلّم بارز آخر من آل نوبخت ، ذو ميل أكثر نحو الفلسفة ، وهو ابن أخ أبي سهل المار ذكره ، وهو أبو محمّد الحسن بن موسى النوبختيّ (المتوفّى بين ٣٠٠/٩١٢ و ٣١٦/ ٩٢٨)[٢] . يدلّ فهرس من آثاره على وجود مناظرة له مع أبي علي الجُبّائي ، وأبي القاسم البلخي ، وله «رسالة في تفنيد آراء المعتقدين بالمنزلة بين المنزلتين في الوعيد» ، وكذلك له كتب كان قد ألّفها في الدفاع عن رأيه في الامامة[٣] .

في أغلب الظن ، انّ الشيخ المفيد اعتمد على هاتين الشخصيتين عند إشارته الى آراء بني نوبخت في كتابه «أوائل المقالات» . وفي ضوء كلامه ، فانّ النوبختيّين كانوا ينكرون صدور المعاجز عن أئمّة أهل البيت ، كما ينكرون وجود أجسامهم في الجنّة الآن[٤] ، ولكنّهم يقرّون بأنّ الأئمّة يعرفون جميع العلوم والفنون واللغات ، ويعتبرون هذا الامر ممّا يمكن إثباته بالدليل والبرهان ، ليس عن طريق الاحاديث فحسب ، بل عن طريق العقل والقياس أيضاً[٥] . ويتّفق الشيخ المفيد معهم في الرأي بأنّ أهل السُنّة قد أضافوا على القرآن أو نقصوا منه[٦] . فكان هذا ذريعة لصراع مرير مع جميع أهل السُنّة . وذكر الشيخ المفيد كذلك بأنّ النوبختيّين يعتقدون بمذهب المعتزلة في تحابط الطاعة

(١) إقبال ١١١ . إشارة الى ابن بابويه ، كتاب «إكمال الدين» (طهران : الطبعة الحجرية ، ١٣٠١هـ) ص ٥٣ـ٥٦ .

(٢) نفس المصدر ١٢٥ .

(٣) نفس المصدر ١٣١ ، رقم ٢٠ ؛ النجاشي ٥٠ ، يبدو أنّ «المنزلة بين المنزلتين في الوعيد» إشارة إلى حالة المؤمن المذنب في الآخرة لا في الدنيا .

(٤) اوائل المقالات ٤٠ .

(٥) نفس المصدر ٣٨ .

(٦) نفس المصدر ٥٦ .

والمعصية أو الثواب والعقاب[١] . ويزعمون أنّ كثيراً من الكفّار في قيامهم بالاعمال الصالحة مطيعون لله ، وأنّ الشخص إذا كان مؤمناً بالله في وقت من الاوقات ، يمكن أن يفقد ايمانه في وقت آخر[٢] . ويذهبون الى ما يذهب اليه المعتزلة من أنّ بعض الذنوب صغيرة في نفسها[٣] ، ولكنّهم يختلفون معهم ومع الشيخ المفيد أيضاً بأنّ المؤمن المرتكب الكبيرة يبقى مؤمناً مطلقاً[٤] .

بما أنّ النوبختيّين يعتقدون بوجود اختلاف مطلق بين كبائر الذنوب وصغائرها . ويرون التحابط في الأعمال الصالحة والسيّئة ، فإنّهم يجب أن يكونوا متّفقين مع المعتزلة ـ منطقيّاً ـ في قولهم بخلود مرتكب الكبيرة في النار ، بالرغم من انّهم يختلفون معهم في عدم القول بالمنزلة بين المنزلتين في هذا العالم . ويتّفق النوبختيّون مع المعتزلة في جميع المسائل المذكورة ، ما عدا تحريف القرآن ، والمنزلة بين المنزلتين ، ولا يتّفقون مع الشيخ المفيد في تلك المسائل .

في نقطة واحدة ، على أيّ حال ، يتّبع النوبختيّون المتكلّم الإمامي القديم : هشام بن الحكم ، والمعتزلي الوحيد : معمّر ، وهي : تعريف الانسان بوصفه نفساً[٥] . يتّفق الشيخ المفيد معهم في ذلك .

كانت هناك حلقة وصل بين أبي سهل النوبختي والشيخ المفيد عن طريق ثلاثة من أساتذة الشيخ المفيد . بيد أنّ النوبختيّين كانوا ـ عموماً ـ أقرب الى المعتزلة من الشيخ المفيد .

---

(١) نفس المصدر ٥٧ .

(٢) نفس المصدر ٥٨ .

(٣) نفس المصدر ٥٩ .

(٤) نفس المصدر ٦٠ .

(٥) الشيخ المفيد ، المسائل السروية في «الثقلان» : الكتاب والعترة (النجف : دار الكتب التجاريّة ، بدون تاريخ) ، ص ٥١ . يراجع ، في هذا الخصوص ، أواخر الفصل الثامن من هذا الكتاب .

ثـمّـة كتاب عنوانه (الياقوت) لأ بي اسحاق، ابراهيم بن نوبخت الذي لم يعرف الاّ عـن طريـق هـذا الـكـتـاب. وهـو رسـالـة كـلامية صغيرة، كتب العلاّمة الحلّي شرحاً عـلـيـهـا[١]. وكـان عـبّـاس إقبال يتصوّر أنّ كتاب الياقوت قد أُلّف في النصف الاوّل من القرن الرابع[٢]، بَيدَ أنّ و. مادلونغ ذكر بأنّ الافكار الموجودة في هذا الكتاب لا تنسجم مع الأفـكـار الـتـي نـسـبـهـا الشيخ المفيد الى النوبختيّين، لذلك استنتج بأنّه لابدّ أن يكون هذا الـكـتاب قد أُلّف في منتصف القرن الخامس أو متأخّراً عنه[٣]. في ضوء ما تقدّم، لا يدخل كتاب الياقوت في رحاب هذه الدراسة المتعلّقة بنظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد.

الذيل الثاني: آثار الشيخ المفيد

لعلّ من المفيد هنا أن نذكر فهرساً لعناوين الكتب التي ألّفها الشيخ المفيد، وذلك لـبـيـان مـدى تـعـلّقه بالعلم وتولّعه به. وقد قام اثنان من تلاميذه هما: الطوسي (المتوفّى سنة ٤٥٩/ ١٠٦٧)، والـنـجـاشيّ (المتوفّى سنة ٤٥٥/ ١٠٦٣) بتصنيف كتابين ببليوغرافيين في تـرجمة رجـال الـشيعة، أوردا فيهما فهرساً لآثار أُستاذهما[٤]. بعد ذلك قام ابن شهر آشوب (المـتـوفّـى سـنـة ٥٨٨/ ١١٩٢) بـتـألـيف كتابه من أجل إكمال كتاب الطوسي[٥]. فكلُّ الفهارس الجديدة لآثار الشيخ المفيد تعتمد على هذه المصادر الثلاثة.

إنّ الـعمل الأصعب هنا هو تحديد هذه النقطة، وهي: أيّ كتاب من كتب الشيخ

---

(١) الـعـلاّمـة الحلّي، «أنوار الملكوت في شرح الياقوت»، مراجعة م. الزّنجانيّ «إصدارات جامعة طهران»، الرقم ٥٣٤؛ طهران: إصدارات جامعة طهران، ١٣٣٨ شمسي، (١٩٥٩م).

(٢) إقبال، ص ١٦٦ فما بعدها.

(٣) مادلونغ ١٥، والحاشيتان: ١ و٢.

(٤) الطوسي، **الفهرست** ١٧٨؛ النجاشي ٣١٥ــ٣١١.

(٥) محـمـد بـن علي بـن شـهـر آشوب، **معالـم الـعـلـماء**، مراجعة م. صادق آل بحر العلوم (النجف: الحيدرية، ١٩٦١). راجع ص ١١٤ــ١١١ للتعرّف على فهرسه الحاوي لآثار الشيخ المفيد.

المفيد متوفر اليوم ؟ فالسيِّد فؤاد سزگين يقدّم لنا معلومات حول أربعة وعشرين كتاباً ، وذلك بالإفادة من فهارس المخطوطات الموجودة في المكتبات الكبرى[١] . أمّا الشيخ محمّد حسن آل ياسين ، فإنّه فهرس واحداً وثلاثين كتاباً مطبوعاً له ، في مقالته عن الشيخ المفيد[٢] .

تعتبر موسوعة الذريعة للشيخ آغا بزرك ، التي تضمّ فهرساً ألفبائياً وصفياً ضخماً للآثار الموجودة أو المفقودة لكتّاب الاماميّة ، كنزاً عظيماً من المعلومات ، نظراً لأنّ المصنّف كان على تماسٍ متواصل مع كثير من المكتبات الكبرىٰ العامّة في العراق وايران[٣] . وعندما توفّي الشيخ آغا بزرك سنة (١٩٧٠) ، كانت الذريعة قد صدرت حتىٰ حرف الميم فقط ، ولم تصدر أجزاؤها الأخرى بعد ، على أمل طبعها وصدورها في يوم من الأيّام[٤] .

وذكر السيّد حسن الموسوي الخرسان مائة وسبعة وستين كتاباً للشيخ المفيد في مقدّمته على كتاب «تهذيب الاحكام» مستعيناً بموسوعة الذريعة[٥] .

وأخيراً ، فانّ هذا الكاتب زار عدداً من المكتبات في النجف وايران باحثاً عن آثار الشيخ المفيد. وفيما يلي أسماء هذه المكتبات التي زارها .

أ) النجف : ١ ــ مكتبة امير المؤمنين العامّة . ٢ ــ مكتبة الامام الحكيم العامّة . ٣ ــ مكتبة محمد صادق آل بحر العلوم .

---

(١) ف . سزگين ، «تاريخ المخطوطات العربية» (ليدن : بريل ، ١٩٦٧) ، الأوّل ٥٥١ ــ ٥٥٠ . تمّ تعريب كتابه التالي تحت عنوان : «تاريخ التراث العربي» . F. Sezgin، Geschichte des arabischen Schriftums .

(٢) م . حسن آل ياسين ، «محمّد بن محمّد بن النعمان ، الشيخ المفيد» ، مجلّة البلاغ (بغداد) ، ٣(١٩٧٠) ، ١٤ــ١٣ . يشير الكاتب كذلك الى فهرس كامل من نسخ الشيخ المفيد ، وهو بحث لم يرَ نور الطبع بعد .

(٣) آغا بزرك الطهراني الذريعة الى تصانيف الشيعة (طهران : الاسلاميّة ، ١٩٣٦) . ذكر المؤلّف فهرساً للمكتبات التي زارها ، في الجزء السادس ، ٤٠٢ ــ ٤٠٠ ؛ والجزء السابع ، ٢٩٤ ــ ٢٨٩ ؛ والجزء الثامن ، ٢٩٩ ــ ٢٩٧ .

(٤) راجع كتاب « آغا بزرك الطهراني : حياته وآثاره » لمؤلّفه عبد الرّحيم محمّد علي (النجف : النعمان، ١٩٧٠) ٣٥ .

(٥) الطوسي ، التهذيب ١/٣١ــ٢٢ .

ب) قم : مكتبة مدرسة آية الله النجفي المرعشي ، وفيها مجموعة قديمة تضمّ عشرين[١] رسالة صغيرة للشيخ المفيد. تكون المراجعات وفقاً لترتيبها في تلك المجموعة.

ج) طهران : ١ ــ مكتبة المجلس. تكون المراجعات لمخطوطات هذه المكتبة وفقاً لأرقام صفحات فهرس مكتبة مجلس الشورى الوطني في طهران، الجزء السابع (١٩٦٨)، مراجعة عبد الحسين الحائري. ٢ــ مكتبة مَلِك. ٣ ــ مكتبة جامعة طهران.

إنّ أساس الفهرس الذي سنذكره هنا هو فهرس النجاشي من حيث إنّه أتمّ وأكمل البيليوغرافيات الشيعية القديمة الثلاثة. وسترقّم العناوين التي أوردها النجاشي في كتابه. أمّا العناوين الاخرى الغير موجودة في فهرس النجاشي، فستذكر حسب الترتيب الألفبائي، لكنّها دون ترقيم[٢]. واذا كان أحد العناوين مسبوقاً بكلمة «كتاب» فالمعوّل عليه في الترتيب الألفبائي هو العنوان المذكور بعدها. قد يكون هناك كتاب له عناوين متنوّعة في نسخ متعدّدة، فهنا نأخذ بعنوان النجاشي. ثمّ نأتي في ذيله بالعناوين الأُخرى التي تبدو مرتبطة بالكتاب نفسه. مع هذا كلّه، يمكن أن تظهر أخطاء في هذا الفهرس.

بما أنّ كتاب «تاريخ المخطوطات العربية» لفؤاد سزگين في متناول أيدي القرّاء، لذلك نحجم عن تكرار ما أورده من معلومات في فهرسنا هذا، بَيدَ أنّا نكرّر معلومات المصادر الأُخرى.

إنّ الذين كتب الشيخ المفيد رسائل في تفنيد عقائدهم ـ وهم من الأجيال السابقة في الأغلب ـ أشخاص معروفون، عادةً. ولكن قلّما يحتمل أن يكون بعض معاصري الشيخ المفيد ـ ممّن راسله وأجابه ـ من الأشخاص المغمورين جدّاً.

عندما يشير عنوان من العناوين الى موضوع كلامي، فسوف ننوّه بالصفحة التي تحدثت عن هذا الموضوع، لذلك حتى لو كان أحد الكتب مفقوداً، فمن الممكن الحصول

(١) هذا مايفيده النصّ الانجليزي. المعرّب.

(٢) نفضّل أن نضع خطاً افقيّاً صغيراً (شَرطة) أمام الكتاب غير المرقّم.

على رأيه في موضوع ذلك الكتاب من كتبه الأُخرى.

وفيما يلي أسماء كتب الشيخ المفيد وآثاره:

١ ــ الاجوبة عن المسائل الخوارزمية.

ــ كتاب أحكام المتعة. ذكره الطوسي. يراجع في هذا الصدد ما جاء بعد هذا البحث، وما يلي الرقم (٧٤)، وكذلك الارقام ١٠٩، و ١٦٠، و ١٦١.

٢ ــ احكام النساء. سزگين، الاوّل، ٥٥١، رقم ١٥. وذكر آغا بزرك في الجزء الاول، ص ٣٠٢ وجود مخطوطتين منه في مكتبة الشيخ عبد الحسين الحِلّي في النجف. وكذلك في النجف: الحكيم، ٩٩٨ (٢)؛ أمير المؤمنين، نسخة ٤١. قم: المرعشي، المجموعة، رقم ١؛ طهران، المجلس، السابع، ٢٧١.

ــ الاختصاص. طباعة طهران: الصّدوق، ١٣٧٩هـ. ق. سزگين، الاوّل، ٥٥٠، رقم ٢. مجموعة من الاحاديث، ولعله هو نفسه «العيون والمحاسن» المذكور تحت رقم ٨٣ كما سيأتي.

ــ اختيار الشعراء. ذكره ابن شهر آشوب.

٣ ــ الارشاد. طباعة النجف: الحيدريّة، ١٩٦٢. سزگين، ٥٥٠، رقم (٤). أحاديث في الأئمّة الإثني عشر.

٤ ــ الاركان في دعائم الدين. قال الشيخ المفيد في الفصول، ص ٢٨٤، وفي التصحيح، ص ٢٨ بأنّه قد بيّن انّ المتكلّمين القُدامى، بعد استحسان أئمّتهم، كانوا يستعملون البراهين العقليّة في المناظرات.

ــ الأركان في الفقه. ذكره الطوسي وابن شهر آشوب. ولعلّه هو المذكور سلفاً تحت رقم (٤).

٥ ــ كتاب الاستبصار فيما جمعه الشافعي من الأخبار. ويحتمل أن يكون هذا الكتاب نقداً ضدّ الشافعي.

٦ ــ كتاب الإشراف (بالكسر)، أو احتمالاً (بالفتح)، سزگين، الاوّل،

٥٥١ ، رقم ١٣ . آغا بزرك ، الثاني ، ١٠٢ ، وأضاف إليه : في عام فرائض الاسلام ، وذكر أنّه رأى عدداً من مخطوطات هذا الكتاب . وأيضاً في قم : المرعشي ، المجموعة ، رقم (٤) ؛ القاهرة : دار الكتب ، المخطوطة رقم ب ٢٠٠٣٧ .

ــ الإشراق في نعت أهل البيت عليهم السلام . ذكره ابن شهر آشوب . وقد ورد في طبعة إقبال ، عن ابن شهر آشوب اسم «الاشراف» .

٧ ــ كتاب أُصول الفقه ، نقل هذا الكتاب بتمامه في مؤلّف لأحد تلاميذ المفيد ، وهو أبو الفتح محمد بن عليّ الكَراجَكي ، تحت عنوان « كنز الفوائد» . سزگين ، الاوّل ، ٥٥١ ، رقم ١٤ .

أطراف الدلائل في اوائل المسائل ، ذكره ابن شهر آشوب .

٨ ــ كتاب الاعلام . طبع تحت عنوان «الاعلام فيما اتّفقت الإماميّة عليه من الأحكام» (النجف : العدل ، بدون تاريخ) . سزگين ، الأوّل ، ٥٥١ ، رقم (١٢) . ألّف المفيد هذا الكتاب بطلب من تلميذه ، المرتضى ، كخلاصة للفروق بين الإمامية والفرق الأُخرى في المسائل الفقهيّة .

٩ ــ كتاب الافتخار .

ــ الافصاح . ذكره ابن شهر آشوب . طبع تحت عنوان «الإفصاح في إمامة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب» (النجف : الحيدريّة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٢) .

١٠ ــ كتاب أقسام مولى في اللسان . طبع تحت عنوان «رسالة في تحقيق لفظ المولى» في «الثقلان» (النجف : التجاريّة ، بدون تاريخ) ، ص ٢٨ - ٢٠ . النجف : أمير المؤمنين ، مخطوطة رقم ٤١ ؛ قم ، المرعشي ، المجموعة ، رقم (١٢) . تمّ في هذه الرسالة بحث معنى الحديث الذي قاله رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ في غدير خم ، في حقّ عليّ بن أبي طالب : «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه» .

١١ ــ كتاب الإقناع في وجوب الدعوى . إنّ القصد منه ـ كما يبدو ـ هو أنّه لا يمكن الوصول الى الله عن طريق العقل فقط . راجع في هذا الصدد القسم الاوّل من

الفصل الثاني في هذا الكتاب.

١٢ ــ كتاب الأمالي المتفرّقات. طبع تحت عنوان أمالي الشيخ المفيد (النجف: الحيدرية، الطبعة الثالثة، ١٩٦٢). ويحتوي على روايات.

ــ إقتصار على الثابت في الفتيا. ذكره ابن شهر آشوب.

١٣ ــ كتاب الانتصار، ولعلّه هو الاقتصار المذكور أعلاه، وقد طبع ـ خطأ ـ بهذا الشكل.

١٤ ــ كتاب أوائل المقالات. طبع تحت عنوان «أوائل المقالات في المذاهب والمختارات»، مراجعة ع. ص. وجدي (تبريز: الجرندابي، ١٣٧١هـ). سزكين، الاوّل، ٥٥١، رقم ١١.

١٥ ــ كتاب الإيضاح في الإمامة. سزكين، الأوّل، ٥٥١، رقم ٢٠؛ طهران، ملك، مخطوطة رقم ٢٩٢٦. ذكر المفيد في «الفصول العشرة في إثبات الحجّة»، ص ٣١، بأنّه لخّص عقيدته في المعجزات البرهانيّة في آخر كتابه: الإيضاح.

١٦ ــ كتاب ايمان أبي طالب. طبع في نفائس المخطوطات (بغداد: النهضة، الطبعة الثانية، ١٩٦٣). ص ٨٤ - ٧٦. الهدف منه تفنيد التهمة التي تلوكها بعض الالسن من أنّ والد الامام علي ـ عليه السلام ـ مات كافراً.

ــ (الباهر في المعجزات. راجع رقم ٧٨ في هذا التسلسل).

١٧ ــ كتاب بغض المروانية. ولعلّ كلمة «نقض» كانت بدل «بغض». بالنسبة إلى إطلاق كلمة «المروانية» على أنصار الامويّين في العصر العبّاسي، راجع «دراسات إسلاميّة» لجولد تسيهر (هالّه: نِيمير، ٩٠ - ١٨٨٨)، الثاني، ٢١ - ١٢٠،

Goldziher, Muhammedanische Studien,

ويحتمل ايضاً أن تكون هذه تهمة سياسية كانت قد لصقت بالسلسلة المروانية الكردية في ديار بكر. صدّ هجوم هؤلاء على بغداد بعد أن ارادوا احتلالها، وذلك في سنة ٣٧٤/ ٩٨٤.

١٨ ــ كتاب البيان على غلط قطرب في القرآن. ذكر ابن النديم في ص ٥٢ من كتابه انّ قطرب، وهو ابو علي محمّد بن المستنير (المتوفّى سنة ٢٠٦/٢٢- ٨٢١) وسُمّي: احمد بن محمّد أو الحسن بن محمّد، من تلاميذ سيبويه وعدد من علماء البصرة. وعدّه ابن المرتضى في ص ١٣١ من كتابه من النحويّين الذين يعتقدون بمذهب المعتزلة في العدل.

١٩ ــ كتاب البيان في تأليف القرآن.

٢٠ ــ كتاب بيان وجوه الاحكام.

٢١ ــ كتاب التاريخ الشرعية (هكذا ورد بدل «التواريخ») وهو مذكور في كتاب ابن شهر آشوب. وفي ما يتعلّق بالنسخ المخطوطة، هناك كتاب عنوانه: «مسارُّ الشيعة في تواريخ الشريعة»، راجع سزگين، الاوّل، ٥٥١، رقم ٨؛ طهران: جامعة طهران، النسخة المخطوطة ٤٠٨٩/١.

ــ تصحيح اعتقاد الإمامية، طبع مع أوائل المقالات تحت عنوان «كتاب شرح عقائد الصدوق» أو «تصحيح الاعتقاد» (تبريز: جرندابي، الطبعة الثانية، ١٣٧١هـ). سزگين، الاوّل، ٥٤٧، رقم ٦. ومع أنّ الطوسي والنجاشي وابن شهر آشوب لم يذكروه في كتبهم، بيد أنّه لابدّ أن يكون كتاباً حقيقيّاً.

٢٢ ــ كتاب تفضيل الأئمّة على الملائكة. راجع في هذا الصدد بداية الفصل الخامس من هذا الكتاب.

ــ تقرير الاحكام. ذكره ابن شهر آشوب.

٢٣ ــ كتاب التمهيد. راجع أواخر الفصل التاسع عشر من هذا الكتاب.

٢٤ ــ كتاب الجمل. وقد ذكره الطوسي وابن شهر آشوب تحت عنوان «كتاب في أحكام الجمل». طبع تحت عنوان: الجمل: النصرة في حرب البصرة (النجف: الحيدرية، ١٩٦٣).

(جمل الفرائض. يرجع إلى رقم ٥٦ في هذا التسلسل).

٢٥ ــ كتاب جواب ابن واقد السنّي. يرى آغا بزرك في الجزء الخامس، ١٧٢ من

كتابه انّه يجب أن يُقرأ: اللّيثي بدلاً من السُنّي. وهذا الشخص هو حفيد المحدّث واقد بن أبي واقد اللّيثي.

ــ جواب أبي جعفر الخراساني. ذكره ابن شهر آشوب.

٢٦ ــ كتاب «جواب أبي الفرج بن اسحاق عمّا يفسد الصلاة».

٢٧ ــ جواب أبي محمّد الحسن بن الحسين النوبندجاني المقيم بمشهد عثمان. وسيأتي اسم نوبندجان مرّة اخرى في رقم ١٤٩.

٢٨ ــ كتاب جواب . أهل جرجان في تحريم الفقاع.

٢٩ ــ جواب أهل الرقّة في الأهلّة والعدد. ذكر آغا بزرك في الجزء الخامس، ص ١٧٧ من كتابه بأنّ هذا الكتاب قد قرئ تحت عنوان «الرسالة العددية» (يرجع لما بعد ذلك، رقم ٨٠)، وتحت عنوان «المسائل الموصليّات» (يرجع لما بعد ذلك، رقم ٤٦). والرقّة مدينة تقع على الساحل الشرقي لنهر الفرات بين الموصل وحرّان. راجع رقم (١٠٦) من أجل تعيين اليوم الاوّل للشهر وعدد أيّامه.

٣٠ ــ جواب الكرماني في فضل النبيّ على سائر الانبياء. راجع آخر الفصل الرابع من هذا الكتاب في خصوص هذه المسألة.

٣١ ــ جواب المافروخي في المسائل.

٣٢ ــ جواب المسائل في اختلاف الاخبار. أُشير الى هذا الكتاب في المسائل السروية ص ٥٧. وتحدّثنا عنه قريباً من نهاية الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب.

٣٣ ــ كتاب جوابات ابن الحمامي. علّق عليه آغا بزرك في الجزء الخامس، ص ١٩٦ من كتابه بقوله: إنّه قد كُتب في بعض النسخ: ابن الحماني.

٣٤ ــ كتاب جوابات بني عرقل.

٣٥ ــ كتاب جوابات ابن نباتة. وقد اعتبره آغا بزرك في الجزء الخامس ص ١٩٦ مع الخطيب ابي يحيى عبد الرحيم محمّد بن اسماعيل بن نباتة، واحداً. وبما انّه ولد في ميّافارقين (ديار بكر) لذلك لُقّب بالفارقي. توفّي هذا الرجل في نفس ذلك المكان سنة

٣٧٤/ ٥ - ٩٨٤. وكان من كبار وعّاظ الشيعة. راجع ابن خلّكان (ترجمة دوسلان)، الجزء الثاني، ١١ - ١١٠.

٣٦ ــ كتاب جوابات أبي جعفر القُمّي. ويحتمل أن يكون ابن بابويه أو ابن قولويه الذي ذكرناه كثيراً. راجع فيما بعد ذلك أواخر الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب.

٣٧ ــ كتاب جوابات أبي جعفر محمّد بن الحسين الليثي.

٣٨ ــ كتاب جوابات أبي الحسن الحصيني.

٣٩ ــ جوابات أبي الحسن النيسابوري. ذكر الخطيب البغدادي محدِّثَين بهذا الاسم. الأوّل مذكور في الجزء العاشر: ٣٠٢، رقم ٥٤٥٧، وهو: عبد الرحمن بن ابراهيم بن محمّد بن يحيى بن سختويه (المتوفّى سنة ٣٩٧ أو ٣٩٨/ ٨. - ١٠٠٦). والثاني مذكور في الجزء الثاني عشر: ١٠٠، رقم ٦٥٣٢، وهو: عليّ بن محمّد بن عليّ بن حَيد بن عبد الجبار (المتوفّى سنة ٤٣٠/ ٣٩ - ١٠٣٨). ذكر آغا بزرك في الجزء الخامس، ص ٢٤٠ من كتابه وجود نسخة تحت عنوان «جوابات المسائل النيسابوريّة» في مكتبة السيّد شهاب الدين التبريزي النجفي في قم.

٤٠ ــ جوابات أبي الحسن سبط المعافي بن زكريا في إعجاز القرآن.

٤١ ــ كتاب جوابات أبي الفتح محمّد بن علي بن عثمان. وهذا الشخص هو الكراجكي (المتوفّى سنة ٤٤٩/ ٥٨ - ١٠٥٧). ذكرناه في بداية هذه المقدّمة. راجع أيضاً ابن شهرآشوب، ص ١١٨؛ الخوانساري، ص ٦٦٢.

٤٢ ــ كتاب جوابات أبي الليث الاواني. وقد خاطبه المفيد بالحاجب. وتوجد منه نسخ مخطوطة عديدة لكن عناوينها مختلفة. سمّاه آغا بزرك في الجزء الخامس: ١٩٨: «جوابات الإحدى والخمسين مسائل». وسمّاه سزگين في الجزء الاوّل: ٥٥١، رقم ٢٤، من كتابه «بالمسائل العكبرية». ويوجد هذا الكتاب تحت عنوان: أجوبة المسائل الحاجبيّة في قم: المرعشي، المجموعة، رقم ٢٠؛ النجف: الحكيم، نسخة ١٠٨٧. ونسخة

رقم (٤٣٦) في مكتبة الحكيم. يحتوي هذا الكتاب على واحد وخمسين سؤالاً في مواضيع متنوّعة.

٤٣ ــ كتاب جوابات الأمير أبي عبد الله. يُراجع رقم ٧٠ فيما يخصّ هذا الشخص.

٤٤ ــ كتاب جوابات أهل الدينور. ذكره الطوسي وابن شهر آشوب تحت عنوان: المسائل الدينوريّة.

٤٥ ــ كتاب جوابات أهل طبرستان.

٤٦ ــ كتاب جوابات أهل الموصل في العدد والرؤية. قال آغا بزرك في الجزء الخامس، ص ٢٣٥ بأنّ نسخ هذا الكتاب موجودة في كلّ مكان. وللشيخ المفيد في هذا الكتاب رأي حول تعيين أوّل الشهر، مضادٌّ للحساب المعتاد عند رؤية الهلال. للحصول على معلومات اكثر يراجع رقم (٢٩) السالف، وأرقام ٨٠ و١٠٦ و ١٥٠. ويوجد هذا الكتاب في قم: مكتبة المرعشي، المجموعة رقم ٨ تحت عنوان «المسائل في العدد والرؤية».

٤٧ ــ كتاب جوابات البرقعي في فروع الفقه.

٤٨ ــ كتاب جوابات الشرقيّين في فروع الدين.

٤٩ ــ كتاب جوابات علي بن نصر العبدجاني.

٥٠ ــ كتاب جوابات الفريقين في الغيبة، يُرجع الى رقم (٩٠) اللاّحق.

٥١ ــ كتاب جوابات في خروج المهدي. يراجع رقم (٩٠) اللاحق.

٥٢ ــ كتاب جوابات الفيلسوف في الاتّحاد.

٥٣ ــ كتاب جوابات المسائل في اللّطيف من الكلام. ويحتمل أن يكون هذا الكتاب هو القسم المطبوع مع أوائل المقالات (ص ١١٦ - ٧٢) تحت عنوان «باب القول في اللّطيف من الكلام». بالرغم من أنّه لم يكن على شكل حوار أو سؤال وجواب.

٥٤ ــ كتاب جوابات مقاتل بن عبد الرحمن عمّا استخرجه من كتب الجاحظ.

٥٥ ــ كتاب جوابات النصر بن بشير في الصيام.

ــ حدائق الرياض وزهرة المرتاض. تحدّث الكاتب الشيعي عليّ بن طاووس (المتوفّى سنة ٦٦٤) عن أهميّة هذا الكتاب واعتباره فيما يخصّ تاريخ مولد النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ ومولد الزهراء ـ عليها السلام ـ والأعمال المطلوبة يوم (٢٥) و (٢٩) من ذي الحجّة. انظر: الجزء السادس ص ٢٨٦ من كتاب آغا بزرك. ولعلّه يرتبط مع الرقم ١٢١ الآتي فيما بعد.

٥٦ ــ كتاب حمل الفرائض. سمّاه آغا بزرك في الجزء الخامس، ص ١٤٥ «جمل الفرائض»، وهو الصحيح بلا شك.

ــ الردّ على ابن بابويه. ذكره ابن شهر آشوب. قال آغا بزرك في الجزء العاشر، ص ٢٠٤ من كتابه بأنّ نسخة من هذا الكتاب موجودة في مكتبة السماوي في النجف. ويوجد هذا الردّ تحت عنوان: «في الردّ على الصدوق في قوله: إنّ شهر رمضان لا ينقص»؛ في برلين: آلوارت (Ahiwardt)، الثاني، ١٧١، رقم ١٣٧٠. ويوجد تحت عنوان: «الرسالة العددية»، في طهران: المجلس، الثامن، ١٨٤، رقم ٨١/١. راجع في هذا الصدد: رقمي (٨٠) و (١٠٦).

٥٧ ــ كتاب الردّ على ابن الاخشيد في الإمامة. تحدّثنا عن هذا الشخص في المقدّمة التي مرّ ذكرها.

٥٨ ــ كتاب الردّ على ابن الرشيد في الإمامة.

٥٩ ــ كتاب الردّ على ابن عون في المخلوق. وهذا الشخص هو: أبو حسين، محمّد بن جعفر بن عون الكوفي الرّازي الأسدي (المتوفّى سنة ٣١٢/ ٩٢٤). وكان محدّثاً إمامياً يعتقد بالتشبيه والجبر. راجع النجاشي ص ٢٨٩، والطوسي ص ١٧٩. ويحتمل أن تكون كلمة «المخلوق» الواردة في عنوان الكتاب إشارة الى الموضوع المطروح عن أفعال الإنسان، هل هي من الله، أو من الانسان نفسه؟ راجع: أوائل الفصل السابع من هذا الكتاب.

٦٠ ــ الرد على ابن كلاب في الصفات. من أجل الاطّلاع على بحث عن عقائد عبد الله بن محمّد بن كُلاّب، راجع م. آلارد «مسألة صفات الله في تعاليم الاشعري وتلاميذه الكبار الأوّل»، («بحوث منشورة تحت إشراف معهد الآداب الشرقية في بيروت») الجزء الثامن والعشرون؛ بيروت: دار المشرق، ١٩٦٥)، ص ١٥٣ - ١٤٩.

M.Allard, Le probleme des attributes divinsdans la doctrine d'al-Ash‹ari et ses pr-grands disciples ((Recherches pudliees sous la direction de 1Institut de lettres emiers
orient ales de Beyrouth)).

٦١ ــ الرد على أبي عبد الله البصري في تفضيل الملائكة. تحدّثنا عن أبي عبد الله في سطور سابقة من هذه المقدّمة. راجع: أوائل الفصل الخامس من هذا الكتاب فيما يخصُّ السؤال المطروح: هل إنّ الأنبياء افضل من الملائكة؟

٦٢ ــ كتاب الرد على أصحاب الحلاّج. ويحتمل أن يكون هذا الكتاب هو الّذي ذكره سزگين في الجزء الأوّل، ص ٥٥١، رقم ١٨ من كتابه، تحت عنوان: «ردّ الصوفيّين».

ــ الرد على الشعلب في آيات القرآن. ذكره ابن شهر آشوب. وهذا الشخص هو عالم النحو الكوفي: أحمد بن يحيى بن زيد الشيباني (المتوفّى سنة ٢٩١/٤. - ٩٠٣). راجع: ابن النديم، ص ٧٤.

٦٣ ــ كتاب الرد على الجاحظ العثمانية (كذا!) ويحتمل أن يكون بدل «في العثمانية». دافع الجاحظ في كتابه عن رأي الفرقة العثمانية في أفضليّة أبي بكر على عليّ -عليه السلام-. للاطّلاع على خلاصته، راجع «بلا، آرابيكا»، ٣ (١٩٥٦)، ٣- ٣١٢ (ch. Pellat, Arabica). فيما يخصُّ الفرقة العثمانية، راجع: كتاب «بحوث اسلاميّة»، لجولدتسيهر، الثاني ٢١- ١١٩.

٦٤ ــ كتاب الردّ على الجبّائي في التفسير. وهذا الشخص هو: أبو علي الجبائي

الّذي مرّ ذكره سلفاً في هذه المقدّمة.

٦٥ ــ كتاب الرد على الخالدي في الإمامة. وهذا الشخص هو: المعتزليّ البغداديّ: أبو الطيّب، محمّد بن ابراهيم بن شهاب الخالدي (المتوفّى بعد سنة ٣٥١/ ٩٦٣). راجع: ابن النديم، ص ١٧٤، وابن المرتضى، ص ١١٠.

٦٦ ــ كتاب في الردّ على الشعبي. ويمكن أن يكون هذا الشخص أبا عمرو عاصر بن شراحيل الشّعبيّ (المتوفّى سنة ١٠٣/ ٢٢ - ٧٢١). راجع بشأنه: سزگين، الأوّل، ٢٧٧.

٦٧ ــ الردّ على العتبي في الحكاية والمحكي (كذا!) ويبدو أنّه: «القُتيبي» بدل «العتبي»، أو كما ذكر الشيخ الطوسيّ أنّه: ابن قُتَيبة. راجع: أواسط الفصل الرابع من هذا الكتاب، فيما يخصّ هذه المسألة.

٦٨ ــ كتاب الردّ على النسفي.

٦٩ ــ الردّ على الكرابيسي في الإمامة. لابدّ أن يكون هذا الشخص هو المناظر والمحدّث والفقيه السُنّي: أبو علي، الحسين بن علي بن يزيد الكرابيسي (المتوفّى سنة ٢٤٨/ ٨٦٢). نسب ابن النديم في ص ١٨١ من كتابه، كتاب الإمامة له، وقال عنه: إنّه كان يبغض عليّاً - عليه السلام .

-م. الردّ على من حد المهر. ذكر آغا بزرك في الجزء العاشر، ص ٢٢٧ من كتابه: إنّ نسخةً من هذه الرسالة موجودة في مكتبة السماوي في النجف. ويطلق على هذه الرسالة عنوان آخر هو: «مسائل المهر».

٧٠ ــ كتاب الرسالة الى الأمير عبد الله وأبي طاهر بن ناصر الدولة في مجلس جرى في الإمامة. وكان أبو عبد الله حسين، وأبو طاهر ابراهيم سادة الموصل ورؤساءها سنة ٩٨٩/٣٧٩. يراجع م. كانار في «: تاريخ الحمدانيّين في الجزيرة وسوريا» («إصدارات كليّة الآداب في الجزائر»)، باريس: الإصدارات الجامعيّة في فرنسا، ١٩٥٣)، الأوّل، ٨٧٣هـ.

M. Canard, Histoire de la Dynastie des Hamdanites de Jazira et de Syrie

((«Publ. de la Fac. des lettres d'Algers;»)) Paris: Presse univers.de France.

٧١ ــ رسالة الى أهل التقليد.

٧٢ ــ رسالة الجنيدي الى أهل مصر. ربّما يجب أن يقرأ هذا العنوان بالشكل التالي: «نقض رسالة الجنيد إلى أهل مصر». والشخص المشار اليه هو: الفقيه الإمامي أبو علي محمّدبن الجنيد الإسكافي (المتوفّى سنة ٣٨١/ ٩٢- ٩٩١). قال المفيد في «المسائل السّرويّة» ص ٥٨: «وأجبتُ عن المسائل التي كان ابن الجنيد جمعها وكتبها إلى أهل مصر، ولقّبها بالمسائل المصرية». راجع ـ فيما يخصّه ـ القسم القريب من نهاية الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب.

٧٣ ــ الرسالة العزية.

٧٤ ــ كتاب الرسالة العلوية.

ــ رسالة عيسى بن داب برواية المفيد. النجف: الحكيم، نسخة رقم (٨) ٤٣٣.

ــ رسالة في الفقه الى ولده. ذكرها الطوسي، وقال: إنّ المفيد لم يُتمّها.

ــ رسالة في المتعة. ذكرها ابن شهرآشوب. قال آغا بزرك في الجزء التاسع عشر، ص ٦٦ من كتابه بأنّ نسخاً من رسالة أو رسائل المفيد في هذا الموضوع موجودة في المكتبة الرضويّة في مشهد، ومكتبة العلاّمة النوري في النجف، ومكتبة السيّد علي الإيرواني في تبريز. وذكر أيضاً بأنّ المجلسي أورد رسالة المتعة للشيخ المفيد بالتفضيل في كتابه «بحار الأنوار» الجزء الثالث والعشرون، حيث يحوي القسم الرئيس منها على روايات نقلت اعتماداً على ابن قولويه. فيما يخصُّ رسائل اخرى عن نكاح المتعة، راجع: هذا الفهرس، بعد رقم (١) المتقدّم ذكره، والأرقام ١٠٩، ١٦٠، ١٦١ الآتية لاحقاً.

٧٥ ــ كتاب الرسالة الكافية في الفقه.

٧٦ ــ الرسالة المقنعة.

٧٧ ــ كتاب الرسالة المقنعة في وفاق البغداديّين من المعتزلة لما روي عن الأئمّة.

لعلّ هذه الرسالة محاولة لتذكير فقهاء الإماميّة ببعض أفكار المعتزلة وأساليبهم.

٧٨ ــ كتاب الظاهر في المعجزات. سمّاه آغا بزرك في الجزء الثاني عشر، ص ١٣ من كتابه: «الباهر في المعجزات». راجع: أوائل الفصل الرابع من هذا الكتاب حول المعجزات.

٧٩ ــ شرح كتاب الأعلام. يمكن أن يكون هذا الكتاب توسعة للأثر الذي مرّ ذكره في رقم (٨) سلفاً.

ــ شرح المنام الذي رآه الشيخ المفيد ومناظرته. قم: المرعشي، المجموعة، رقم ٥. طهران: المجلس، السابع، ٢٧١، رقم ١٤، المجموعة ٨، ص ٧٢- ١٦٠. روى المفيد انّه رأى في المنام أنّه كان في طريق التفّت فيه جماعة من الناس حول واعظ من الوعّاظ. وعندما اقترب منهم أُخبر أنّ الواعظ هو عمربن الخطّاب. فالتحق بهم، ودعا عمر الى المناظرة، وطلب منه أن يثبت له أفضليّة أبي بكر على الإمام علي.

٨٠ ــ كتاب عدد الصوم والصلاة. دار الحديث في هذا الكتاب حول عدد أيّام شهر رمضان. راجع: رقم (٥٦) المتقدم، ورقم (١٠٦) الآتي.

ــ عقود الدين. أشار الشيخ المفيد اليه في التصحيح ص ٢٨، قائلاً: بأنّه يحوي أحاديث تجوّز المباحثة والمناظرة.

٨١ ــ كتاب العمد في الإمامة. ذكر آغا بزرك في الجزء الخامس عشر: ٣٤٣ بأنّ هذا الكتاب يسمّىٰ «العمدة» أيضاً.

٨٢ ــ عمد مختصرة على المعتزلة في الوعيد. راجع بشأن هذه المسألة: الفصل العاشر من هذا الكتاب.

ــ العويص في الأحكام. سزگين، الأوّل، ٥٥١، رقم ١٩؛ قم: المرعشي، المجموعة، رقم ١١؛ النجف: الحكيم، النسخ ٣٦٤ و (٣) ٩٩٨؛ طهران: المجلس، السابع، رقم ١٤٤.

٨٣ ــ العيون والمحاسن. ذكر آغا بزرك في الجزء الخامس عشر، ص ٣٨٦ بأنّ

نسخاً من هذا الكتاب موجودة في المكتبة الرضوية في مشهد، ومكتبة السماوي في النجف. ونقل السطور الاولى لتلك النسخ، وهي نفسها السطور الأُولى الموجودة في كتاب الاختصاص المطبوع. (مرّ ذكره آنفاً بعد رقم ٢). وبما أنّ هذا العنوان الأخير لم يذكر في أيّ من الفهارس القديمة، لذلك يحتمل أن يكون كتاب «الاختصاص» هو نفسه كتاب العيون والمحاسن. يرجع الى رقم (٨٦) الآتي لاحقاً.

٨٤ ــ كتاب الفرائض الشرعية.

٨٥ ــ كتاب الفرائض في الأحكام.

٨٦ ــ كتاب الفصول من العيون والمحاسن. صدر كتاب من مؤلّفات الشريف المرتضى تحت عنوان «الفصول المختارة من العيون والمحاسن» (النجف: الحيدريّة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٢). يقول الشريف في مقدّمته مخاطباً النصير المجهول:

«سألت ـ أيّدك الله ـ أن أجمع لك فصولاً من كتب شيخنا ومولانا المفيد أبي عبد الله محمّد بن محمّد النعمان «أدام الله عزّه» في المجالس، ونكتاً من كتابه المعروف بـ (العيون والمحاسن) لتستريح إلى قراءته في سفرك، وتنشر ذكره في مستقرّك وبلدك...».

هذا الكتاب عبارة عن أحاديث وبحوث حول التاريخ وعلم الكلام وفقه الشيعة. والمشكلة هنا هي عدم وجود تطابق وتشابه بين هذه النسخة، وبين ما طبع باسم «الاختصاص». (راجع ما تقدّم، بعد رقم ٢). ولو كان «الاختصاص»، في الواقع، هو نفسه «العيون والمحاسن»، فإنّنا نصل الى هذه النتيجة اللّامُرضية وهي: إنّ الشريف المرتضى لم ينفّذ ما طلبه منه ذلك الشخص من فصول مختارة.

يعتقد آغا بزرك في الجزء السادس عشر: ٤٥ ـ ٢٤٤ من كتابه بأنّ كتاب الشريف المرتضى المطبوع يختلف ـ إجمالاً ـ عمّا سمّاه النجاشي: «كتاب الفصول من العيون والمحاسن»، وهو كتاب آخر. راجع رقم (١٠٧) للتعرّف على احتمال آخر في هذا المجال.

ــ كتاب فضائح أبي حنيفة. ذكره ابن شهر آشوب. النجف: أمير المؤمنين.

مخطوطة رقم (٤١)، وفيها عنوان «رسالة نَقَدَ فيها أبا حنيفة». راجع رقم (١٤٦) أيضاً.

ــ الفضائل. ذكره ابن شهر آشوب.

٨٧ ــ كتاب في إمامة امير المؤمنين من القرآن.

٨٨ ــ كتاب في تأويل قوله: «فاسألوا أهل الذكر». إشارة الى الآية السابعة من سورة الأنبياء. وفي رواية عن الإمام جعفر الصّادق: إنّ أهل الذكر هم الأئمّة.

٨٩ ــ كتاب في تفضيل أميرالمؤمنين على سائر أصحابه. قم: المرعشي، المجموعة، رقم (١٣)، تحت عنوان: مسألة في.... على سائر البشر؛ طهران: المجلس، السابع، ٥٠، المجموعة ١/٥٠، تحت عنوان: تفضيل.... على سائر الأصحاب. إنّ محتويات هاتين النسختين تُشبه ما جاء في الرسالة المطبوعة تحت عنوان: «رسالة في تفضيل أمير المؤمنين على جميع الأنبياء غير محمّد» والموجودة في كتاب: «الثقلان: الكتاب والعترة» للمفيد. (النجف: التجاريّة، بدون تاريخ)، ص ٤٠-٣٤.

٩٠ ــ كتاب في الغيبة. قال آغا بزرك في الجزء السادس عشر: (٨١) من كتابه بأنّه لا يعرف شيئاً عن وجود هذا الكتاب. بَيدَ أنّ مجموعة من رسائل المفيد في هذا الموضوع قد طبعت تحت عنوان «خمس رسائل في إثبات الحجّة» (النجف: العدل الاسلامي، ١٩٥١).

١ ــ راجع رقم (١٤٧) للاطّلاع على أوّل هذه الرسائل.

٢ ــ حول الحديث القائل: «من مات ولم يعرف إمام زمانه، مات ميتة جاهليّة» قم: المرعشي، المجموعة، رقم (١٥).

٣ ــ حول الحديث القائل: «انّه لو اجتمع على الإمام ثلا ثمائة وبضعة عشر رجلاً لوجب عليه الخروج».

٤ ــ حول السؤال المطروح: «ما السبب الموجب لاستتار الإمام وغيبته؟» قم: المرعشي، المجموعة، رقم (١٦).

٥ ــ حول السؤال القائل: «ما الدليل على وجود الإمام صاحب الغيبة؟» قم:

المرعشي ، المجموعة ، رقم (١٧) .

إنّ نسخاً مخطوطة من بعض الرسائل المذكورة أعلاه موجودة في النجف أيضاً : الحكيم ، نسخة ٩٩٨ ، رقم ٧ و ٨ . وكذلك في المكتبة الخاصّة لمحمّد صادق آل بحر العلوم في النجف .

٩١ ــ كتاب في قوله : أنت منّي بمنزلة هارون من موسى .

٩٢ ــ كتاب في القياس . الشيخ المفيد معارض لاستعمال القياس في الفقه . يرجع في هذا الصدد إلى أواسط الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب .

٩٣ ــ قضية العقل على الافعال . راجع في هذا الشأن أواخر الفصل الثاني من هذا الكتاب .

ــ (القول في دلائل القرآن . راجع رقم ١٠٣) .

٩٤ ــ كتاب الكامل في الدين . سمّاه ابن شهرآشوب : الكامل في علوم الدين . قال الشيخ المفيد (في الفصول ، ص ٢٨٤) بأنّه ذكر في هذه الرسالة أسماء وعناوين كتب المتكلّمين الأُوَل للإماميّة .

٩٥ ــ كتاب كشف الالباس .

٩٦ ــ كتاب كشف السرائر .

٩٧ ــ كتاب الكشف في مقدّمات الاصول .

٩٨ ــ الكلام على الجبّائيّ في المعدوم . راجع أواسط الفصل الثامن من هذا الكتاب فيما يخصُّ هذه المسألة .

٩٩ ــ كتاب الكلام في أنّ المكان لا يخلو من متمكّن . راجع أوائل الفصل الثامن من هذا الكتاب فيما يخصُّ تصوّر الشيخ المفيد حول المكان .

١٠٠ ــ كتاب الكلام في الانسان ، راجع نهاية الفصل الثامن من هذا الكتاب حول هذه المسألة .

١٠١ ــ كتاب الكلام في حديث القرآن . لا ريب أنّه يجب أن تكون كلمة

«حـدوث» بـدل «حـديـث». يـرجع إلى أواسط الفصل الرابع من هذا الكتاب فيما يخصُّ هذه المسألة.

١٠٢ ــ كتاب الكلام في خبر المختلق بغير أثر. راجع أواخر الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب بشأن البحث فيما يخصُّ صحّة الأخبار.

١٠٣ ــ كـتـاب الـكـلام في دلائل القرآن. جاء في الجزء السابع عشر، ص ٢٠٨ من كتاب آغا بزرك: «القول في دلائل القرآن».

١٠٤ ــ الـكـلام في المـعـدوم. راجـع الـفـصـل الثامن من هذا الكتاب حول هذه المسألة.

١٠٥ ــ كـتـاب الـكـلام في وجـوه إعـجـاز الـقـرآن. راجع الفصل الرابع من هذا الكتاب بشأن هذه المسألة.

١٠٦ ــ كـتـاب لمـح البرهان. وفقاً لما ذكره آغا بزرك في الجزء الثامن عشر، ص ٣٤٠ مـن كـتـابـه مـعـتـمداً على رواية لابن طاووس، فإنّ العنوان الكامل لهذا الكتاب قد فُقِـدَ، وهو: «لمح البرهان في عدم نقصان شهر رمضان». كان المفيد قد ألّف هذا الكتاب في شـبـابـه سـنة ٣٦٣/ ٤ ـ ٩٧٣ تأييداً لأستاذه ابن قولويه في مقابل الشيخ محمّد بن احمد بن داود بـن علي الـقُـمّـي. ولـكن المفيد غيّر رأيه بعد ذلك مستحسناً المبدأ القائل بأنّ اوّل شهر رمـضـان يجـب أن يُعيّن عن طريق رؤية الهلال، لا عن طريق الحساب. لذلك قام بتأليف الـرسـالة العددية (راجع بعد رقم ٥٦)، ومصابيح النور في علامات أوائل الشهور (راجع رقم ١٥٠) دعماً لهذا المبدأ.

١٠٧ ــ المـجـالـس المـحـفـوظ في فنون الكلام (كذا، بدل المحفوظة) الكنتوري، كـشـف الحـجـاب، ص ٤٨٦، يـرى الـكـنـتـوري بـأنّ هـذا الـكـتـاب مع كتاب «العيون والمحاسن» هما مـصـدران لكتاب «الفصول المختارة من العيون والمحاسن» الذي وقع عليه اخـتـيـار الشريـف المـرتضى. لا يـتّـفق آغا بزرك مع هذا الرأي في الجزء التاسع عشر، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥ من كتابه. يُراجع سزگين في الجزء الاول، ٥٥٠، رقم (٢) من كتابه.

١٠٨ ــ كتاب مختصر في الغيبة. يراجع رقم (٩١).

ــ مختصر الفرائد. ذكره ابن شهر آشوب.

١٠٩ ــ كتاب مختصر المتعة.

١١٠ ــ كتاب المزار الصغير. سزگين، الأوّل، ٥٥١، رقم (٨). مشهد: الرضويّة، الاوّل، رقم (٤٥٠).

١١١ ــ كتاب المزورين عن معاني الأخبار.

ــ مسألة جرت بين الشيخ وبين القاضي البهشمي في الإمامة ومعنى «المولى». تراجع الصفحات الاولى لهذه المقدّمة فيما يخصّ البهشميّة. قم: المرعشي، المجموعة، رقم (٧). نصّ هذه الرسالة متفاوت مع نصّ «أقسام المولى» (رقم ١٠).

١١٢ ــ كتاب مسألة الجنبليّة (كذا) بدل «الحَنبَليّة».

١١٣ ــ المسألة على الزيديّة.

١١٤ ــ كتاب مسألة في الإجماع. راجع أواسط الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب حول هذه المسألة.

١١٥ ــ كتاب مسألة في الإرادة. راجع أواسط الفصل السابع من هذا الكتاب حولها.

١١٦ ــ كتاب مسألة في الأصلح. راجع الفصل الثالث من هذا الكتاب بشأنها.

١١٧ ــ كتاب مسألة في أقصى الصحابة. أو يجب أن تقرأ (أقضى) بدل (أقصى). يبدو أنّ هذا الكتاب يتحدّث حول حجيّة الراوي في رواية الخبر.

١١٨ ــ مسألة في انشقاق القمر وتكليم الذراع. راجع الفصل الرابع من هذا الكتاب حول المعجزات.

١١٩ ــ كتاب مسألة البلوغ.

١٢٠ ــ مسألة في تحريم ذبائح أهل الكتاب. سزگين، الأوّل، ٥٥١. رقم (٣). النجف: الحكيم، نسخة (٣) ٥٣٩.

١٢١ ــ كتاب مسألة في تخصيص الأيّام. راجع في هذا الصدد رقم (١٠٦) ، أو بعد رقم (٥٥).

١٢٢ ــ كتاب مسألة في خبر مارية. طبع في «الثقلان» ، ص ٣٣- ٢٩. قم : المرعشي ، المجموعة ، رقم ١٩ ، تحت عنوان «مسألة الدامغاني وجوابها» ؛ النجف ، الحكيم ، نسخة (٩) ٩٩٨ ؛ طهران : المجلس ، السابع ، ١٠٤ ، رقم ٨/٣١ ، باسم «حديث مارية القبطيّة» (كذا).

١٢٣ ــ مسألة في رجوع الشمس.

١٢٤ ــ مسألة في العتر ، أو ربّما في العترة كما ورد في الجزء العشرين ، ص ٣٨٩ من كتاب آغا بزرك.

١٢٥ ــ كتاب مسألة في قوله : المطلّقات. الرجوع الى القرآن ، سورة البقرة ، آية (٢٢٨) أو (٢٤١).

١٢٦ ــ كتاب مسألة في القياس ، مختصر.

١٢٧ ــ كتاب مسألة فيما روته العامّة.

١٢٨ ــ كتاب مسألة في المسح على الرجلين. قم : المرعشي ، المجموعة ، رقم ١٠ ، أضاف على العنوان : ..... جرت بين الشيخ وبين أبي جعفر النسفي في مجلس ؛ النجف : الحكيم ، نسخة ٥ (٩٩٨) تحت عنوان : «مناظرة المفيد مع النسفي في المسح على الرجلين» ؛ طهران : المجلس ، السابع ، ١٣٠ ، رقم ٢٥/٦ .

١٢٩ ــ كتاب مسألة في المعراج.

١٣٠ ــ كتاب مسألة في معرفة النبيّ بالكتاب. راجع : نهاية الفصل الرابع من هذا الكتاب.

١٣١ ــ كتاب مسألة في قوله : إنّي مخلّف فيكم الثقلين. طبع تحت عنوان : الثقلان : الكتاب والعترة (النجف : التجارية ، بدون تاريخ).

١٣٢ ــ كتاب مسألة في معنى قول النبيّ : أصحابي كالنجوم.

١٣٣ ــ مسألة في المواريث.

١٣٤ ــ مسألة في ميراث النبيّ عليه وعلى آله السلام. طبعت تحت عنوان «رسالة في تحقيق الخبر المنسوب الى النبيّ: «نحن معاشر الأنبياء، لا نورّث» في «الثقلان»، صفحة ١٩-١٧. قم: المرعشي، المجموعة، رقم ١٤. تحت عنوان: «مسألة من إملائه في معنى قول النبيّ: نحن معاشر الأنبياء، لا نورّث»؛ النجف: الحكيم، نسخة (١٠) ٩٩٨، تحت عنوان: «تأويل: نحن معاشر»؛ طهران: المجلس، السابع، ١٠٥، رقم ٨/٢٧، تحت عنوان: «حديث نحن معاشر».

١٣٥ ــ كتاب مسألة في النصّ الجليّ. طبع تحت عنوان «رسالة في النصّ على أمير المؤمنين بالخلافة، وهي صورة مناظرة دارت بين شيخنا المفيد والقاضي الباقلاّني» في «الثقلان»، ص ١٦-١٥. قم: المرعشي؛ النجف، الحكيم، نسخة (٦) ٩٩٨، تحت عنوان: (إبطال الشبهة)، ونسخة (١١) ٩٩٨ تحت عنوان: مناظرة الشيخ المفيد مع الباقلاّني.

١٣٦ ــ كتاب مسألة في نكاح الكتابيّات.

١٣٧ ــ مسألة في وجوب الجنّة لمن ينسب ولادته إلى النبيّ.

١٣٨ ــ مسألة في الوكالة.

١٣٩ ــ كتاب المسألة الكافية في إبطال توبة الخاطئة. الافتراض المطروح هنا يدور حول امرأة لا تقصد ترك الزنا وتوبتها مزيّفة. يرجع إلى أواسط الفصل العاشر من هذا الكتاب حول التوبة المقبولة.

١٤٠ ــ مسألة محمّد بن الخضر الفارسي.

١٤١ ــ المسألة المقنعة في إمامة أمير المؤمنين.

١٤٢ ــ المسألة الموضحة عن أسباب نكاح أمير المؤمنين.

١٤٣ ــ كتاب المسألة الموضحة في تزويج عثمان. السؤال حول تزويج النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ بنتيه: زينب ورقيّة، من عثمان. ذكر المفيد هذه المسألة في المسائل

السّروية سؤال رقم (١٠).

١٤٤ ـــ كتاب مسائل أهل الخلاف.

ـــ المسائل الجارودية. طبعت في «الثقلان»، ص ٩ ـ ٢. طهران: المجلس، السابع، ٦٤، رقم ٢٥/٤؛ قم: المرعشي، المجموعة، رقم ٦، تحت عنوان «مختصر من الكلام على الزيديّـــة»؛ النجف، الحكيم، نسخة (٤) ٤٣٣، تحت عنوان: «المسائل الجليّة في الردّ على الزيدية».

فيما يخصّ أبا الجارود والفرقة التي أسّسها بصفتها فرعاً من الزيديّة، يرجع الى كتاب «فرق الشيعة» للحسن بن موسى النّوبختي، طبعة هـ. ريتر («المكتبة الاسلاميّـــة»، الجزء الرابع؛ لا يبزيك: بروكهاوز، ١٩٣١)، ص ١٩، ٤٩ ـ ٤٨. ك. فان آرِدنونك، «بدايات الإمامة الزيديّة في اليمن»، ترجمة ريكمانز (ليدن: بريل، ١٩٦٠) ص ٨٠ ـ ٧٨.

H. Ritter ((«Bibliotheca islamica»)); C.Van Arendonk,Les Débuts de l'imamat zaidite au Yémen, trad J. Ryckmans.

ـــ المسائل الجرجانية. ذكرها كلّ من الشيخ الطوسي، وابن شهرآشوب.

١٤٥ ـــ مسائل الزيديّة. لعلّها هي نفسها «المسائل الجرجانية». يرجع إلى الجزء العشرين/ ٣٥١ من كتاب «الذريعة».

ـــ المسائل السّرويّة. أشار إليها ابن شهرآشوب. طبعت في «الثقلان»، ص ٦٦ ـ ٤١ تحت عنوان «رسالة في أجوبة المسائل السَّرويّة التي وردت من سيّد فاضل في سارية، والأجوبة للشيخ المفيد». سزگين، الأوّل، ٥٥١، رقم ١٧؛ طهران: جامعة طهران، نسخة (٢) ٢٣١٩.

١٤٦ ـــ كتاب المسائل الصاغانية. طبع تحت عنوان «المسائل الصاغانية في الردّ على أبي حنيفة (النجف: العدل الاسلامي، بدون تاريخ). قم: المرعشي، المجموعة، رقم ٢؛ النجف: الحكيم، نسخة (١) ١١٠١.

أجاب الشيخ المفيد على عشرة اعتراضات طرحت من قبل شيخ حنفي ضدّ الفتاوي الفقهية للإمامية حول الزواج ، والطلاق ، والإرث ، والدية . وبعد الجواب العاشر هاجم المفيد التعاليم الفقهية لأبي حنيفة . ويحتمل أن يكون هذا القسم الأخير (ص ٦٣ - ٤٧) هو نفسه الرسالة التي أشار اليها ابن شهر آشوب تحت عنوان «كتاب فضائح أبي حنيفة» .

١٤٧ ــ كتاب المسائل العشرة في الغيبة . طبع تحت عنوان «الفصول في الغيبة» (النجف : الحيدرية ، ١٩٥١) . وطبع كذلك كأوّل رسالة في «خمس رسائل في إثبات الحجّة» (النّجف :التجاريّة، ١٩٥١).قم : المرعشي، المجموعة ، رقم ٩ تحت عنوان : «شرح الأجوبة عن المسائل في العشرة الفصول عمّا يتعلّق بمهديّ آل الرسول ، وهو جواب الرئيس أبي العلاء بن تاج الملك» . ولعلّ المسألة السادسة هي نفسها نسخة مكتبة أمير المؤمنين ، رقم (٤١) في النجف ، وعنوانها : «رسالة في طول العمر للإمام المنتظر» .

ــ المسائل العكبرية ، يراجع رقم (٤٢) .

ــ المسائل المازندرانيّة . أشار إليها الطوسي ، وكذلك المفيد في «المسائل السَّرويَّة» ، حيث قال في ص ٥٧ بأنّ هذه المسائل تتعلّق باعتبار بعض الأحاديث والتعويل عليها .

إذا كان هذان النصّان صحيحين ، فيجب تعديل الرأي المذكور في الطبعة الاولى لدائرة المعارف الاسلامية حول اسم «مازندران» من أنّه كان غير مستعمل قبل السلاجقة . على أيّ حال ، جاء في طبعة سبرنجر لفهرست الشيخ الطوسي : «المازرانيّة» (كلكتا ، إصدارات الهيئة التبليغيّة في بابتست ، ١٨٨٥) .

ــ المسائل المنثورة . أشار إليه الطوسي ، وقال : إنّه يحتوي على مائة مسألة تقريباً .

١٤٨ ــ كتاب مسائل النظم .

١٤٩ ــ كتاب المسائل الواردة عن أبي عبد الله محمّد بن عبد الرحمن الفارسي المقيم بالمشهد بالنوبندجان .

ــ المسائل الواردة من خوزستان. أشار اليها ابن شهر آشوب.

١٥٠ ــ كتاب مصابيح النور. أضاف اليه ابن شهر آشوب: .... في علامات أوائل الشهور. يراجع في هذا الشأن رقم (١٠٦). راجع ايضاً القسم القريب من نهاية الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب.

١٥١ ــ كتاب مقابيس الأنوار في الردّ على أهل الأخبار.

١٥٢ ــ كتاب المقنعة في الفقه. سزگين، الأوّل، ٥٥٠، رقم (١). وكذلك ذكره آل ياسين. المطبعة الحجريّة في طهران، ١٢٧٦هـ، ود. دونالدسن في كتابه «دين الشيعة» (لندن: لوزاك، ١٩٣٣)، ص ٢٨٨، مطبوع في ايران بجزءين سنة ١٧-١٣١٦شمسي، النجف: أمير المؤمنين، نسخة ٦٤١؛ مشهد: الرضويّة، الخامس، ٦٢٠، الرقمان ٣٨-٦٣٥.

D. Donaldson, Shiite Religion.

هــذا الكتاب أعظم كتاب فقهي للشيخ المفيد. وكتاب «تهذيب الأحكام» للشيخ الطوسي شرح وتعليق عليه.

ــ المبين في الإمامة. ذكره الشهرستاني.

١٥٣ ــ كتاب مناسك الحج.

١٥٤ ــ كتاب مناسك الحج، موجز.

ــ المنير في الإمامة. أشار اليه الشيخ الطوسي.

١٥٥ ــ كتاب الموضح في الوعيد. راجع الصفحات الاولى للفصل العاشر من هذا الكتاب.

١٥٦ ــ كتاب النصرة في فضل القرآن. راجع الفصل الرابع من هذا الكتاب.

١٥٧ ــ كتاب النصرة لسيّد العترة. أضاف اليه الشيخ الطوسي... في أحكام البغاة عليه بالبصرة. ويحتمل أن يكون هو نفسه المذكور في رقم ٢٤ المتقدّم.

١٥٨ ــ كتاب نقض الإمامة على جعفر بن حرب، وهو: أبو الفضل، جعفر بن

حرب الهمداني (المتوفّى سنة ٢٣٦/ ٨٥٠). كان من معتزلة بغداد.

١٥٩ ــ كتاب نقض الخمس عشرة مسائل على البلخي. وهو أبو القاسم البلخي (المتوفّى سنة ٣١٩/ ٩٣١) أحد معتزلة بغداد. وكان يعرف بالكعبي أيضاً. كان الشيخ المفيد مطّلعاً على تعاليمه كثيراً.

١٦٠ ــ كتاب النقض على أبي عبد الله البصري في المتعة. تحدّثنا عنه في بداية هذه المقدّمة.

١٦١ ــ كتاب الموجز فيها. لعلّ هذا الكتاب هو الكتاب الذي ذكره سزگين في الجزء الأوّل، ٥٥٠، رقم (٦) تحت عنوان «خلاصة الإيجاز في المتعة».

١٦٢ ــ النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي. راجع أواخر الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب فيما يخصُّ انتقاد المفيد لابن الجنيد.

١٦٣ ــ كتاب النقض على ابن عبّاد في الإمامة. ذكرنا الصاحب بن عبّاد في هذه المقدّمة سلفاً.

١٦٤ ــ النقض على الجاحظ فضيلة المعتزلة (كذا) بدل «في فضيلة». يراجع أواسط الفصل السابع من هذا الكتاب.

١٦٥ ــ كتاب النقض على الطلحي في الغيبة.

١٦٦ ــ كتاب النقض على عليّ بن عيسى الرمّاني. أضاف إليه الطوسي، قوله: في الإمامة. ذكرنا الرمّاني في هذه المقدّمة آنفاً.

١٦٧ ــ النقض على غلام البحراني في الإمامة.

١٦٨ ــ كتاب النقض على النصيبي في الإمامة.

١٦٩ ــ النقض على الواسطي. لعلّ هذا الشخص هو: أبو عبد الله محمّد بن زيد الواسطي (المتوفّى سنة ٣٠٦/ ١٩-٩١٨) من تلاميذ أبي علي الجُبّائي، كان يعيش في بغداد. راجع ابن النديم، ص ١٧٢.

١٧٠ ــ كتاب نقض فضيلة المعتزلة. لابدّ أن يكون هذا الكتاب هو الذي أوردناه

في رقم (١٦٤).

١٧١ ــ كتاب نقض كتاب الأصم في الإمامة. لعلّ هذا الأصم هو: أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ (المتوفّى حوالي سنة ٢٣٦/ ٨٥٠) أحد معتزلة البصرة. يراجع ابن المرتضى، ص ٥٧ - ٥٦.

ــ (كتاب نقد المروانيّين. يرجع إلى رقم (١٧)).

ــ النكت في مقدّمات الأُصول. ذكره ابن شهر آشوب. وتوجد منه نسخة تحت هذا العنوان في النجف: مكتبة الحكيم، ٣٦٤. راجع الصفحات الآتية من هذه المقدّمة للتعرّف على أسباب عدم أصالة هذه النسخة.

١٧٢ ــ نهج البيان عن سبيل الإيمان.

ــ كتاب الوعد والوعيد. أشار إليه المفيد في «السّرويّة» ص ٦٦. ويمكن أن يكون نفسه المذكور في رقم (١٥٥) أو (٨٢).

الكتب المشكوكة والمنحولة

النجف: الحكيم، نسخة (٤) ٩٩٨، تحت عنوان «ردّ على من يزعم أنّ النبيّ يسهو»؛ قم: المرعشي، المجموعة، رقم (٣)، تحت عنوان «جواب أهل الحائر في سهو النبيّ»؛ برلين: آلوارت، الثاني، ١٧١، رقم (١٣٧٠)، تحت عنوان «الرد عليه في قوله بسهو النبيّ في الصلاة والنوم عنها «ربّما للشيخ المفيد»؛ الرسالة السهوية، نقلت كاملة من قبل محمّد باقر المجلسي في بحار الأنوار (طهران: المطبعة الحجريّة، ١٣٠٥هـ)، السادس، ٢٩٩ - ٢٩٧. ذكر المجلسيّ أنّ هذه الرسالة، إمّا للمفيد او للمرتضى. طهران: المجلس، السابع، ١٤٠، رقم ٠٠/٢٣، تحت عنوان «الرسالة السهوية» وقرئت بهذا الاسم أيضاً و «جواب أهل الحائر فيما سألوا عنه من سهو النبيّ».

دوّنت هذه الرسالة نقطة فنقطة لتفنيد استدلال ابن بابويه المؤيّد للحديث القائل بأنّ النبيّ - صلّى الله عليه وآله - نسي نفسه في الصلاة مرّةً فتجاوز العدد الطبيعي

للسجدات[١].

إنّ محرّر فهرس مكتبة المجلس لا يتّفق مع من يرى بأنّ هذا الكتاب للمفيد، وذلك لعدم وجود وثيقة تدلّ ـ من قريب أو بعيد ـ على أنّ المفيد قد كتب جواباً إلى اهل الحائر، في حين أنّ خليفته، وهو: أبويعلى محمّد بن الحسن بن حمزة الجعفريّ (المتوفّى سنة ٤٦٣/ ١٠٧١)، قد ألّف كتاباً عنوانه: «جواب المسائل الواردة من الحائر»[٢].

ولكن بالرغم من أنّ الشكّ يحوم حول تأليف هذه الرسالة من قبل الشيخ المفيد، فلا نقاش في أنّ الرأي الوارد فيها ـ والقائل بأنّ الله يعصم نبيّه من أن يغلبه النوم فتبطل صلاته ـ هو من تعاليم الشيخ المفيد وأفكاره[٣].

ـ الكيمياء. طهران: مكتبة الجامعة، نسخة رقم (٨٧٦).

هذه الرسالة الفارسية منسوبة الى المفيد. وقد اشار اليها آغا بزرك في الجزء الثامن عشر، ص ٢٠٠ من كتابه.

ـ النكت الاعتقادية، مراجعة محمّد تقي دانش پژوه (طهران: الأوّل، ١٣٢٤ شمسي)؛ سزگين، الأوّل، (٥٥٠)، رقم ٥؛ النجف: الحكيم، نسخة (١) ٩٩٨، تحت عنوان «النكت في العقائد الكلاميّة الإماميّة».

وهو كتاب في قالب الحوار يضمّ خلاصة أُصول العقائد في كلام الإماميّة، وهي: معرفة الله والتوحيد، العدل، النبوّة، الإمامة، والمعاد[٤]. يبدأ ببرهان على وجود الله، طرح

---

(١) ابن بابويه، **من لايحضره الفقيه** (ايران: الحجريّة، ١٣٢٤هـ) ٧٤. راجع بهذا الشأن: أوائل الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب.

(٢) النجاشي ٣١٧ـ٣١٦.

(٣) راجع: أوائل الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب.

(٤) وردت هذه الأصول الخمسة في القسم الأوسط من كتاب **أوائل المقالات**: التوحيد (ص ٢٤ـ١٧) العدل (ص ٢٩ـ٢٤)، النبوّة (ص ٣٣ـ٢٩)، الإمامة (ص ٤٤ـ ٣٤)، المعاد (ص ٥٢ـ ٤٥) إلّا أنّها لاتمثّل المخطط العام لكتاب «الأوائل» أبداً، جعل الشريف المرتضى رسائله على الاصول الخمسة. الاربعة الاولى

←

على شكل حوار مع القارىء ، إذ يُوَجِّه القارىء الى التسليم بأنّه قد وجد في زمان معين . أي : إنّه حادث ، وبما أنّه حادث ، فهو ممكن . ويصل الى هذه النتيجة ، وهي : إنّه لابدّ لواجب الوجود من وجود . وورد تعريف الواجب كما يلي : «الواجب هو الذي لا يفتقر في وجوده إلى غيره ، ولا يجوز عليه العدم»(١) . ومنه تستنتج صفات الله الأخرى ، إذ هو واهب الوجود لكلّ الوجودات الممكنة (موجب الوجود) . وبعد أن ثبت أنّه موجب الوجود ، فيلزم أن يكون واجب الوجود أيضاً(٢) .

لو تركنا كتاب «النكت الاعتقادية» جانباً ، حيث إنّ تاريخ تدوينه ـ هنا ـ محلّ نقاش ، فإنّ مفهوم المخلوقات المصطلح عليها «ممكن الوجود» لم تكن معروفة في الكلام الإسلاميّ قبل الغزالي . ورد تعريف الموجود الممكن في «النكت الاعتقاديّة» ، وفي «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي كما يلي : «هو الموجود المسبوق بالعدم ، وله بداية في الزمان» . وثبت أنّ للأشياء الماديّة بداية عن طريق البرهان الكلامي المعروف القائل بأنّها مركّبة من الذرّات والأعراض الزمانيّة(٣) .

→
منها كما يلي : التوحيد ، العدل ، النبوّة ، الامامة . ولايختلف إلاّ الأصل الخامس . ذكر في كتابه «**الأصول الاعتقادية**» ، وهو مطبوع في «**نفائس المخطوطات**» ، الطبعة الاولى (١٩٥٤) ، الثاني ، ٨٢ــ ٨١ ، بأنّ الأصل الخامس هو : «الوعد والوعيد» وفي كتابه «**جمل العلم والعمل**» ، مراجعة : احمد الحسيني (النجف : الآداب ، ١٣٨٧هـ) ، ص ٤٦ ــ ٤٥ ذكر بأنّ الأصل الخامس هو «الآجال والأسعار والأرزاق» .
إنّ النقاط الخمس المذكورة في كتاب «**النكت الاعتقادية**» مشفوعة بدليل على وجود الله مذكور في البداية ، هي النموذج المألوف والشائع بين الرسائل الكلاميّة المتأخّرة للشيعة . راجع ، مثلاً : العلاّمة الحلّي في **الباب الحادي عشر** (طهران : مركز نشر الكتب ، ١٣٧٠هـ) حيث يعتبر الكتاب العقائدي التقليدي للشيعة ، وتنظيمه يشبه تنظيم «النكت» .

(١) المفيد (؟) ، **النكت الاعتقادية** ، مراجعة محمّد تقي دانش پژوه (طهران ، إقبال ، ١٣٢٤ شمسي [١٩٤٥م] .

(٢) نفس المصدر ١١ .

(٣) نفس المصدر ٤ ؛ الغزالي ، كتاب **الاقتصاد في الاعتقاد** (القاهرة : المطبعة المحموديّة التجاريّة ، بدون تاريخ) ١٨ــ١٧ .
عرّف الغزالي الممكن في ص ١٧ من كتابه كما يلي : «نعني بالممكن هو ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لايوجد ،
←

إنّ الوجود الواجب والممكن مصطلحان فاعلان في فلسفة الفارابي. وقد اشتقّتهما من منطقه، فالواجب هو الذي لا يمازجه العدم، والممكن هو الذي يمازجه العدم[١]. وفي ضوء تصوّر الفارابي عن الإمكان والوجوب الذاتيّين، فإنّ الموجود الممكن يمكن أن يكون له وجود بشكل أبدي، بشرط أن يأخذ وجوده من موجود واجب الوجود لذاته. يقول الفارابي: «وهو [الله] علّة لوجود جميع الأشياء، بمعنى إنّه يعطيها الوجود الأ بدي، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى إنّه يعطيها الوجود المجدّد بعد كونها معدومة»[٢].

إنّ حدوث العالم مقدّمة لإثبات وجود الله في علم الكلام دائماً. والمتكلّم الذي ألّف كتاب «النكت الاعتقادية» استعار مجموعة من المصطلحات الفلسفية (الوجود الممكن والواجب)، بيد أنّه لم ينتهج الأُسلوب الفلسفي الذي انبثقت عنه هذه المصطلحات. فالدليل في كتاب «النكت» كلامي في طلاء فلسفي.

لم يلحظ مفهوما الموجود الممكن، والموجود الواجب في أيّ من الكتابات الأُخرى المنسوبة إلى الشيخ المفيد. ومن المتيقن به أنّه لا وجود لأيّ دليل على إثبات وجود الله في جميع آثاره التي يُطمأنّ إلى تدوينها من قبله، ولكن رغم ذلك يجب الإذعان بوجود دليل

←

ولكن لم يكن موجوداً، لأنّه ليس يجب وجوده لذاته».

(١) الفارابي، **عيون المسائل**، في **الرسائل الفلسفية للفارابي**، مراجعة: ديترسي. (ليدن: بريل، ١٨٩٠) ٥٧:

Aifārābī's Philosophische Abhandlungen ed. F. Dietrici.

«فنقول: إنّ الموجودات على ضربين: أحدهما: اذا اعتبر ذاته، لم يجب وجوده، ويسمّى: ممكن الوجود. والثاني: اذا اعتبر ذاته، وجب وجوده، و يسمّى: واجب الوجود. فما كان ممكن الوجود، اذا فرضناه غير موجود، لم يلزم منه محال، ولاغنى لوجوده عن علّة، وإذا وجد، صار واجب الوجود لغيره، فيلزم من هذا أنّه كان مالم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود لغيره. وهذا الإمكان، إمّا أن يكون شيئاً فيما لم يزل. وإمّا أن يكون في وقت دون وقت الأشياء الممكنة لايجوز أن يمرّ بلا نهاية في كونها علّة ومعلولاً. ولايجوز كونها على سبيل الدّور، بل لابدّ من انتهائها إلى شيء واجب الوجود، وهو الموجود الأ وّل». و يقول الفارابي بأنّ أوّليّته ليست زمانية.

(٢) نفس المصدر ٥٨.

عنده في هذا الحقل ، لأنّه يبحث في نقاط رائعة حسّاسة من علم الكلام ، كالذرّات والأعراض الزمانية بنفس الطريقة التي يتحدّث فيها المتكلّمون لإثبات حدوث العالم . مع هذا كلّه فإنّ استعمال مصطلح «واجب الوجود» بوصفه اسماً لله ، يبدو صدوره عن الشيخ المفيد بعيد الاحتمال جدّاً ، لأنّه ـ في مكان آخر ـ لم يظهر أيّة رغبة في مصطلحات الفلاسفة .

إنّ الأقسام المتنوّعة لكتاب النكت الاعتقادية التي تتحدّث عن العدل والنبوّة والإمامة ، لا تتعارض مع تعاليم الشيخ المفيد المطروحة في كتبه الأُخرى المؤلّفة من قبله على نحو اليقين . مع ذلك فانّه يبدو وجود فرق واحد في القسم الأخير من الكتاب الذي يتحدّث عن المعاد ، حيث يرى الشيخ المفيد فيه بأنّ «شهادة الأجسام والجوارح» من حوادث يوم القيامة وأنّها «حقٌّ لا يشكُّ فيه أحدٌ من المؤمنين»[١] . بَيدَ أنّه في «أوائل المقالات» يرى بأنّ شهادة الجوارح من باب الاستعارة[٢] .

ــ كتاب النكت في مقدّمات الأُصول ، من إملاء الشيخ الأجلّ المفيد محمّد بن النعمان الحارثي ، رضي الله عنه وارضاه . النجف : الحكيم ، نسخة رقم (٣٦٤) .

بالرغم من أنّ ابن شهر آشوب ذكر هذا العنوان في فهرسه ، لكن هناك أمارات ودلائل تجعلنا نشكُّ في أصالة هذه النسخة . تبدأ هذه الرسالة بطرح السؤال التالي : ماهو التكليف الأوّل الذي وضعه الله على عاتق الناس المسؤولين من الناحية الأخلاقيّة ؟ ويجيب عليه قائلاً : إنّ أوّل تكليف عليهم هو إثبات وجود الله عن طريق الادلّة . وهذا مغاير تماماً لما ذكره الشيخ المفيد في شرحه للرواية الواردة عن الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ حيث اعتبر معرفة الله أوّل تكليف على الانسان[٣] ، وكذلك هو مباينٌ لرأيه فيما يخصّ

---

(١) النكت الاعتقادية ٣٩ــ٣٨ .

(٢) أوائل ١٠٤ــ١٠٣ . سننقله قريباً من نهاية الفصل التاسع من هذا الكتاب .

(٣) نقلاً عن الخوانساري ، ص ٥٤٣ ، يُرجع إلى أوائل الفصل الثاني من هذا الكتاب .

حاجة العقل إلى الوحي لبلوغ اليقين في المعرفة، والنتائج المتفرّعة عنها[١].

مضافاً إلى ذلك، فإنّ التعريف الوارد «للحسن» في الصفحة الثالثة، «وهو ما استحسنه العقل»، والتعريف المذكور «للقبيح» في نفس تلك الصفحة «وهو ما استقبحه العقل» ذوا بعد عقلي بشكل لافت للنظر. والشيخ المفيد في كتاباته المنسوبة اليه على نحو اليقين لا يعتبر العقل المقياس الأخير في الأخلاقيّة[٢].

في الصفحة الرابعة من هذه النسخة، أطلق الشيخ المفيد على خاصيّة الدوام التي تفتقدها الأعراض كلمة: «اللّبث»، في حين أطلق عليها كلمة: البقاء في كتابه المعروف «أوائل المقالات»[٣]. وفي الصفحة السادسة منها يعتبر صفتي: «البصير» و «السميع» لله مشتقّتين من «حياته»، أمّا في «أوائل المقالات» فإنّه يعتبرهما مشتقّتين من «علمه»[٤]. وأخيراً، وعلى الصفحة الاخيرة من النسخة يتردّد الكاتب في القول بأنّ المؤمن المذنب سوف ينجو. ويقول بأنّ هذا الأمر متعلّق بالله. وفي كتاباته المقطوع بها، يعتقد الشيخ المفيد بأنّ المؤمن المرتكب للكبيرة سوف يدخل الجنّة آخر أمره[٥].

---

(١) الشيخ المفيد، **أوائل المقالات** ١١؛ نقلناه في أوائل الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(٢) يُرجع إلى أواسط الفصل الثاني من هذا الكتاب.

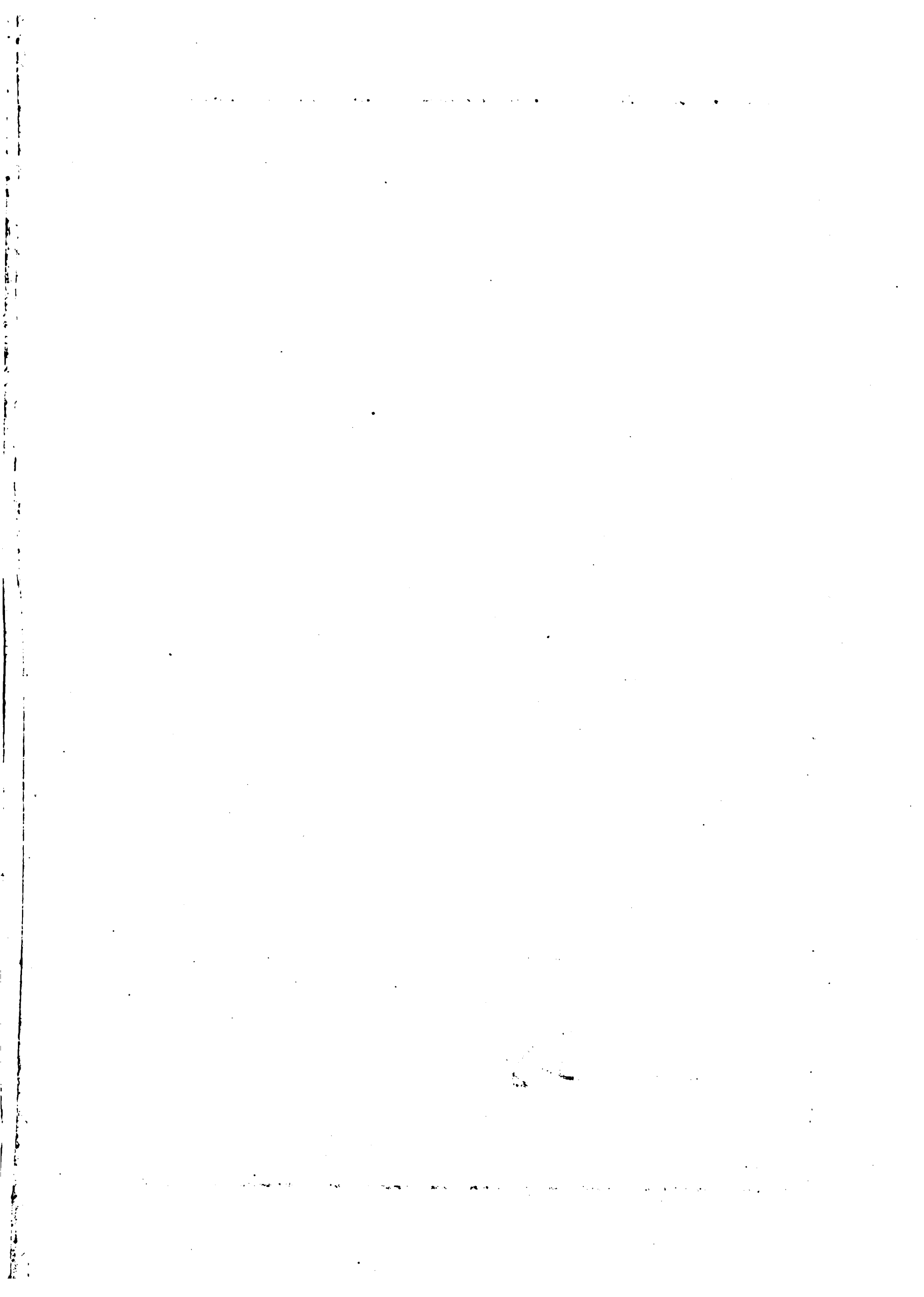
(٣) الشيخ المفيد، **أوائل المقالات** ٧٨؛ نقلناه في أوائل الفصل الثامن من هذا الكتاب.

(٤) نفس المصدر ٢٠؛ نقلناه في أواخر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(٥) **أوائل المقالات** ١٤؛ نقلناه في أوائل الفصل العاشر من هذا الكتاب.

القسم الأوّل

الاعتزال



الفصل الاول

خلاصة للنظامين

سوف نتحدّث في القسم الأوّل من هذا الكتاب عن علم الكلام عند الشيخ المفيد مقارناً مع علم الكلام عندعبد الجبّار. وسنحاول أن نبيّن الاختلاف الموجود بين آرائهما. ونتكلّم عن المصادر الّتي أخذ منها الشيخ المفيد تعاليمه، والأسباب التاريخية أو المنطقيّة لعدم اتّفاقه مع عبد الجبّار. وحيثما نجد الشيخ المفيد يقبل رأياً للمعتزلة في موضوع من المواضيع التي يختلف فيها معتزلة بغداد عن معتزلة البصرة، فإنّه - تقريباً - يتّفق مع معتزلة بغداد دائماً[1]. لذلك فإنّ السبب التاريخي لكثير من اختلافات الشيخ المفيد مع عبد الجبار هو - ببساطة - انّ هناك تعليماً معتزلياً بغداديّاً حول موضوع ما يختلف عمّا عليه المدرسة البصرية. وهكذا فإنّ ما يضاف هنا هو انّنا يمكن أن نتعرّف على رأي مدرسة الاعتزال البغدادي في موضوع معيّن من خلال شهادة الشيخ المفيد أو عبد الجبّار، أو الأشعري.

من المفيد أن نخصّص الفصل الأوّل للحديث عن خلاصة لنظامي الشيخ المفيد وعبد الجبار، قبل أن ندخل في التفاصيل. وسيكون تركيزنا على التماسك الداخلي لكلّ نظام في محاولة لأداء حقّ كلّ منهما، وذلك لأنّ الآراء الرئيسة لكلّ منهما متباينة. إنّ النقاط التي ستدرس - فيما بعد - بصورة منفصلة من حيث أوجه الشبه والاختلاف ستكون

---

(١) يتصوّر المؤلّف انّ الشيخ المفيد تابع للمعتزلة، في حين انّ سيرته ومؤلّفاته تشهد على خلاف هذا التصور. ومن أراد الاطمئنان اكثر فليراجع كتبه المتوفّرة هذا اليوم - سواء المطبوعة منها أو المخطوطة - ليقف على حقيقة ما قلناه. المعرّب.

جنباً إلى جنب في كلّ من النظامين بشكل متفاوت. وهدفنا الآن هو عرض التعليم المركزي في كلّ نظام، وتوضيح الكيفية التي ترتبط به أجزاء النظام الأُخرى.

نظام الشيخ المفيد

إنّ العمل على تنظيم تعاليم الشيخ المفيد سيكون متكلّفاً بالضرورة، لأنّ نتاجاته الكلاميّة تدلّ على أنّ النظمْ لم يكن من نقاط القوّة في قاموسه. وجاء القسم الأعظم من كتاباته في قالب الحوار أو في مجموعة من الأجوبة على أسئلة مطروحة، اختلطت فيها المواضيع الفقهية والتاريخية والكلامية بدون تخطيط. إلّا أنّ رسالة واحدة فقط من رسائله الكلاميّة تمتاز بنظم وترتيب خاصّين، وهي: «أوائل المقالات» حيث يشمل ثلاثة أقسام مبوّبة هي: الأوّل: نقاط الاختلاف الرئيسة بين الإماميّة والفرق الأُخرى، ولا سيما المعتزلة (ص ١٦ - ٢). الثاني: بحث مفصّل في التوحيد، والعدل، والنبوّة، والإمامة، والمعاد ص ٥٢ - ١٧). الثالث: عناوين متفرّقة، حمل بعضها اسم: «اللطيف في علم الكلام». صُنّفت هذه الأقسام حسب الموضوع، ولكن لم تُنظّم وفق خطّة خاصّة (ص ١٠٨ - ٥٣).

إنّ محور اعتقاد الشيخ المفيد الذي ترتبط به تعاليمه الأُخرى هو: إنّ على كلّ انسان أن يعتقد بحضور إمام معصوم منزّه عن الخطأ في هذا العالم(١). وهذا الاعتقاد يثير عدداً من المشاكل التي تمخّضت عن أسئلة شغلت الشيخ المفيد. لقد خصّص الشيخ المفيد القسم الأكبر من كتاباته للدّفاع عن الخلافة الشرعية للإمام عليّ - عليه السلام - وأبنائه الأحد عشر(٢).

يعتقد الشيخ المفيد أنّ الأئمّة معصومون من ارتكاب الذنوب، ومصونون عن

---

(١) أوائل ٨، الفصول ٢٤٠ - ٢٣٩.

(٢) تُراجع مثلاً هذه الكتب المؤلّفة من قبل الشيخ المفيد: الإرشاد، الإفصاح في الإمامة، و المسائل الجرجانية .

القصور في أداء الوظائف الشرعية. ذلك القصور الذي يمكن أن يصدر عن سهو وغفلة في زمان تصدّيهم للإمامة[١]. ويميل المفيد، وفقاً للروايات الواردة، الى الاعتقاد بأنّ الإمام يعرف جميع الفنون والعلوم واللّغات، بيد أنّه يذكر بأنّ هذا الأمر لا يُعدُّ أساسيّاً وضروريّاً في الإمامة ابداً. ويرى الشيخ كذلك بأنّ الإمام في بعض الحالات يعلم ما سيكون، وماذا يدور في ضمير بعض الناس، بيد أنّه لا يرى بأنّ الإمام يعلم الغيب مطلقاً، لأنّ هذا ممّا يختصُّ به الله وحده. ويجوز عنده أن تغيب عن الإمام بواطن الأُمور فيحكم فيها بالظواهر[٢]. ويرى أنّ الائمّة كسائر البشر محدثون مصنوعون تلحقهم الالآم. وأمّا أحوالهم بعد الوفاة فإنّهم ينقلون من تحت التراب فيسكنون بأجسامهم وأرواحهم جنّة الله تعالى[٣].

كلّ شخص مكلّف أن يعرف إمام زمانه. ووفقاً لرواية وردت عن الإماميّة، ويدافع الشيخ المفيد عن صحّتها دفاعاً مستميتاً، فإنّ: من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة[٤]. لذلك فإنّ الاعتقاد بالوحي الالهي الذي يصل الى الناس عن طريق النبيّ والأئمّة[٥] ضروري مائة بالمائة لمن قُدّر له دخول الجنّة. وبما أنّ إمام عصر الشيخ المفيد كان يعيش في الغيبة، لذلك قام الشيخ بتأليف كتب في الغيبة، والمسألتين اللّتين تتعلّقان بها، وهما: سبب التّأخير في ظهور الإمام المهديّ، وسبب حفظه المعجز من الشّيخوخة خلال أيّام الغيبة[٦].

بالرغم من أنّ العقل يحتاج الى السمع (الوحي) لتحصيل النتائج الصحيحة والمبادىء الأوّليّة المتعلّقة بالتّكليف الأخلاقي[٧]، بالرغم من ذلك، فإنّ إيمان الشخص

---

(١) أوائل ٢٩، ٣٥.

(٢) أوائل المقالات ٣٨ــ ٣٦.

(٣) نفس المصدر ٤٦ ــ ٤٥.

(٤) المفيد، خمس رسائل في إثبات الحجّة، الرسالة الثانية.

(٥) كما ورد في النصّ الإنجليزي. المعرّب.

(٦) نفس المصدر، في أماكن عديدة منه؛ الفصول ٢٦٦.

(٧) اوائل المقالات ١٢ــ ١١.

المؤمن يجب أن يكون معرفة عقليّة حقيقيّة مبتنية على العقل والاستدلال الى حدٍّ ما. إذ أنّ التقليد الأعمى ليس مجدياً، لأنّ ما يقبل على نحوٍ أعمى لا يكتب له الثبات أبداً. فالإمام الغائب، مثلاً، لم يظهر لحدّ الآن، لأنّه يعلم بأنّ اعتقاد أكثر أتباعه مبتنٍ على التقليد، فلا يمكن الركون، إذن، إلى مثل هؤلاء الأتباع[١].

كلّ شخص عاقل مكلّف أخلاقياً أن يستعمل عقله كوسيلة لإثبات وجود الله. ومن كان قادراً على استعمال عقله، ولم يفعل، فقد استحقّ الخلود في النار، وذلك لأنّه ليس مؤمناً حقيقياً[٢]. فاستعمال العقل والاستدلال به على الله يقودان إلى معرفة توحيده. وهذا يستلزم الاعتقاد بأنّ الله حيّ، وقادر، وعالم بكلّ شيء، وسميع، وبصير، ومريد، وكاره، ولا تدركه الأبصار[٣]. بيد أنّه يجب أن لا يتجاوز أحد حدود القرآن والحديث، ويطلق على الله أسماء أساسها العقل وحده[٤].

يُفضي العقل ـ بإسعاف الوحي ـ الى نتائج حول العدل الإلهي. فالله خلق الخلق وأمرهم بطاعته لما فيه خيرهم وصلاحهم. ويفعل في هذا العالم وعالم الآخرة ما فيه خير العباد وصالحهم فقط[٥]. ويرى الشيخ المفيد، تبعاً لمدرسة الاعتزال البغداديّة، أنّ الله يفعل ما يفعل باقتضاء حكمته لا باقتضاء عدله. نوقشت هذه الفكرة في مبدأ «اللّطف» الّذي ذكره الشّيخ المفيد. والإمامة لطف من الله.

---

(١) الفصول المختارة ٧٨.

لم أقف في المصدر المذكور على ما يوحي بأنّ رأي الشيخ المفيد في عدم ظهور الإمام هو ماذكره مؤلّف هذا الكتاب. ولا أدري من أين له هذا الرأي؟ وليراجع القارىء ذلك المصدر لمزيد من الاطمئنان فسوف لن يجد ما ذكره هذا الكاتب. المعرّب.

(٢) نفس المصدر ٧٩.

(٣) أوائل المقالات ٢٣ ــ ١٨؛ الفصول ٣٨.

(٤) أوائل المقالات ٢٢.

(٥) نفس المصدر ٢٦-٢٥.

إنّ الله لا يكلّف خلقه بشيء خارج عن قدرتهم واستطاعتهم[١] . ولا يريد أن يرتكب أحد ذنباً[٢] . أمّا الاماميّة الّذين يعتقدون خلاف ذلك ، فهم ليسوا مؤمنين كما يراد ، وينبغي أن لا ينظر اليهم كمسلمين حقيقيّين[٣] . ويعتقد الشيخ المفيد ، من خلال نظريّاته الكلاميّة ، انّ الله عادل ، وانّ الإنسان مختار ، ويدافع عن اعتقاده هذا بنفس القوّة التي يدافع بها المعتزلة عن نفس الاعتقاد.

في الأيّام الأخيرة قبل نهاية العالم ، سيظهر الإمام المهدي ليثبت حقوق آل عليّ ـ عليه السلام ـ وأتباعه . وسيردّ الله قوماً من الأ برار ، وقوماً من الأشرار إلى الدنيا ليخوضوا آخر معركة ، ثمّ ينتصر الله للأ برار . بعدها يصير الفريقان إلى الموت ، ومن بعده إلى النشور ، حيث يُبعث الجميع يوم القيامة[٤] .

في غضون ذلك ، وحتى ظهور الإمام الثاني عشر ، فإنّ الإمامية مجازون ، وأحياناً ، مجبورون أن يعملوا بالتقيّة ، وحقّ التقيّة ومهمّتها هو المحافظة على ولاء الإماميّة للإمام المهدي[٥] . ويُسوَّغ العملُ بالتقيّة باتّباع أُسلوب الإمام الغائب الّذي يعمل بها للمحافظة على حياته الشخصيّة حتى يوم الظهور.

عندما تقوم القيامة ، سيشفع النبيّ والأئمّة وأتباعهم المخلصون لجميع المؤمنين ـ بما فيهم مرتكبي الكبائر ـ وسيجد هؤلاء جميعهم طريقهم إلى الجنّة . ولا يخلد في النار الّا الكفّار فقط[٦] .

ستأتي تفاصيل ما جاء هنا ملخّصاً ، مع مصادره في الفصول القادمة من هذا

---

(١) أوائل المقالات ٢٥ ــ ٢٤ .

(٢) تصحيح الاعتقاد ٢٠ ــ ١٥ .

(٣) المسائل السروية ٥٥ .

(٤) أوائل المقالات ٥٠ .

(٥) نفس المصدر ٩٧ ــ ٩٦ .

(٦) أوائل المقالات ٥٢ ، ٥٧ .

الكتاب ، والنقطة الّتي نرى ذكرها ضروريّاً هي : إنّ عقيدة الشيخ المفيد الرئيسة ترتبط بمبدأ الإمامة ، وضرورة معرفة إمام العصر لمن يعيش في ذلك العصر . وكان إمام عصر الشيخ المفيد هو المهديّ المنتظر ـ عليه السلام .

نظام عبد الجبّار

عندما نريد التعرّض إلى تعريف نظام عبد الجبّار ، فلا يمكننا التقيّد دائماً بالتقاسيم التي استعملها ، لأنّها تتباين من رسالة إلى أُخرى . ففي «شرح الأُصول الخمسة» استخدم العناوين المعتزلية التقليدية الخمسة ، وهي : (التّوحيد ، العدل ، الوعد والوعيد ، المنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) . في حين أشار ما نَكديم ـ وهو مصنّف تلك الرسالة وجامعها ـ الى أنّ التقاسيم الواردة في «المغني» اثنان فقط ، وهما : التوحيد ، والعدل . وفي «مختصر الحسنى» وردت أربعة تقاسيم هي : التّوحيد ، العدل ، النبوّة ، والشّرائع . وهذا الأخير يشمل : الوعد والوعيد ، الأسماء والأحكام ، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر . وفي «المغني» ، ذكر عبد الجبّار النبوّة ، والشرائع في ذيل عنوان «العدل» ، وذلك بما أنّ الله يعلم بأنّ صلاحنا في بعثة الرسل ، فمن العدل أن لا يخلّ بما هو واجب عليه[١] .

بالرغم من هذه الاختلافات في التقسيم ، ففي رسائله المأثورة عنه ، مثل : المُغني ، وشرح الأُصول الخمسة ، والمحيط بالتكليف ، موضوع مركزيٌّ ثابت يعطينا نقطة اوليّة أساسية ، وهذه النقطة هي : إنّ الانسان مكلّف أنْ يستعين بعقله واستدلاله لمعرفة الله[٢] . وكلّ الأفعال الأُخرى الّتي يُكلّف بها الإنسان أخلاقيّاً تُصبح معقولة وصحيحة فقط بعد أن يتأتّى لهذا الإنسان أن يعرف ربّه الّذي ألقى على عاتقه مثل ذلك التكليف .

---

(١) شرح الأُصول الخمسة ١٢٣ ـ ١٢٢ .

(٢) نفس المصدر ٣٩ ؛ المغني ١٢/٥٠٩ ، المحيط ١/٢٦ .

أمّا النقاط الرئيسة الأُخرى التي تضمّها كتب عبد الجبّار، فترتبط جميعها بواحدٍ من العناوين الثلاثة لهذا الاعتقاد المركزيّ، وهي: المعرفة والاستدلال، الله، والتكليف.

جاءت المسائل المذكورة تحت عنوان المعرفة لإثبات معارضة المعتزلة للتقليد[١]. فالعقل قمينٌ أن يوصل الإنسان إلى اليقين دون الاستعانة بالوحي[٢]. وهذا هو موقف عبد الجبّار الأساس في نظريّاته الكلاميّة.

أمّا العنوان الثاني لهذا الاعتقاد فهو الله. وهذا يشمل موضوعين: الأوّل: يجب أن نتلمّس الدليل لإثبات وجود الله، وهذا الدليل متوكّئ على أساس حدوث العالم. فكلّ حادث يحتاج الى مُحدِث. إنّ ترسيخ المقدّمة الاولى يقود عبد الجبّار الى البحث في القضايا والمسائل الطبيعيّة: العرض، الجوهر، تركيب الأجسام من الذرّات، الحادث والقديم. ولابدّ أن تكون الأجسام حادثة، لأنّها لا تخلو من الأعراض الزمانية[٣].

الثاني: بعد أن بلغ العقل معرفة وجود الله، فإنّه ينبري إلى إطلاق صفات عليه. فهو قادر، عليم، حيّ، سميع، بصير، أبديّ[٤]. وهذا يثير مسألتين: الأُولى: المسألة المنطقيّة لمعنى الاتّصاف بالصّفات. والثانية: المسألة الميتافيزيقيّة لكيفيّة اتّصاف الله بهذه الصفات[٥]. وقد عالج عبد الجبّار المسألة الثانية باتّباع نظريّة أبي هاشم الجُبّائي في الأحوال[٦].

لقد نوقشت الصفات الفعلية لله، مثل كونه مريداً وكارهاً، آمراً وناهياً[٧]،

---

(١) شرح الأُصول الخمسة ٧٤ــ ٣٩؛ المغنى ج ١٢، في أماكن عديدة منه.

(٢) المغني ١٢/ ١٢٦ــ ٦٩.

(٣) شرح ١٢٢ــ ٨٧.

(٤) نفس المصدر ١٨٢ــ ١٥١؛ المغني ٥/٢٤٦ــ ٢٠٤.

(٥) نفس المصدر ٢٠٤ــ ١٦٠.

(٦) شرح الاصول الخمسة ٢٠٠ــ ١٨٢.

(٧) المغني، الجزء السادس، القسم الثاني، ٣٤١ــ ١٠٤.

ومتكلّماً[(١)] ، مستقلّة عن صفاته الذاتية ، لأنّ صفاته الفعلية تتطلّب الأخذ بعين الاعتبار عدالته[(٢)] . وتمّ الخوض أيضاً في الصفات السلبيّة. فالله ليس جسماً أو عرضاً ، كما أنّه لا يُرى ، وليس له شريك. بكلمة بديلة ، هو واحد أحد مطلق[(٣)] .

يتطلّب فرض التكليف الأخلاقي على الناس ثلاث فرضيات أصلية هي : الوضع الأخلاقي للأفعال ، العدالة من جانب الله ، واختيار الإنسان. وهذه مع تقسيماتها المتعدّدة مجتمعة تشكّل مقولة العدالة.

ينبغي أن يكون فرض التكليف والأمر على الإنسان بالحقّ والعدل. لذلك لا مناص من البرهنة على أنّ الله حقّ وعادل ، أيّ : إنّه لا يظلم ، ولا يفعل ما من شأنه القبيح. والدّليل على أنّه لا يظلم : استغناؤه المبتني على توحيده. وقد جاء في ذلك القسم : إنّ الله لا يظلم لعدم حاجته إلى شيء يُريد بلوغه[(٤)] .

لماذا خلق الله الخلق إذن؟ خلقهم لما فيه خيرهم وصلاحهم[(٥)] . وهذا يقضي بضرورة الجواب على مسألة تحمّل المشقّة من خلال مبدأ المنفعة والجزاء[(٦)] . والمسألة من جانب الانسان عبارة عن البحث حول الضّمانة التنفيذيّة للأوامر الملقاة على عاتقه : الثّواب والعقاب ، أو «الوعد والوعيد»[(٧)] .

فالمبدأ القائل بأنّ الثواب يخصّ المؤمن ، وأنّ مرتكب الكبيرة المصرّ عليها ، والكافر محرومان منه ، يقود الى مسألة «الأسماء والأحكام» . والمسألة المطروحة هنا هي :

---

(١) نفس المصدر ٥٨/٧ ؛ شرح ٥٣٥ .

(٢) المغني ٢٠ ، القسم الثاني ، ٢٣٧ ــ ١٨٦ .

(٣) شرح ٢٩١ ــ ٢١٣ .

(٤) نفس المصدر ٣١٦/٦ ؛ المغني ج ٦ ، القسم الاوّل ، ١٧٧ وما يليها .

(٥) نفس المصدر ١١٦/١١ .

(٦) المغني ٣٧٧/١٣ ، ٥٦٨ ــ ٤٤٨ ، الشرح ٥٠٣ فما يليها .

(٧) نفس المصدر ٦٩٣ ــ ٦١١ .

ما هو أساس الإيمان؟ أو على النحو الأخص، هل إنّ الكبيرة تُخرج الإنسان من جماعة المؤمنين[١]؟

ثمّة أمر ضروريّ آخر حول عدالة التكليف الإلهي للإنسان، وهو: إنّ الإنسان مختار أن يكون مطيعاً لله أو عاصياً له. وهذا يعني انّ الانسان يجب أن يكون هو الموجِد لأفعاله، ويجب أن تكون عنده الاستطاعة على الفعل قبل أن يقوم به[٢].

تصدر المعصية عن الإنسان فقط. والله لا يريدها منه، لأنّ ذلك خلاف العدل الالهي. فهل من الحقّ والعدالة أن يأمر اللهُ الإنسان بشيء، وهو يعلم أنّه لا يطيعه؟ أجاب عبد الجبّار على هذا السؤال بقوله: ليس الغرض من خلق الانسان إثباته دون استحقاق، بل الغرض توفير فرصة اختيار شيء يوصله إلى الثواب. وعِلم الله باختيار الانسان قبل حصوله لا يعني إرادته لذلك الاختيار، كما يعني حتميّة الاختيار[٣].

إنّ التكليف الإلهي للإنسان لطف بالمناسبة والملائمة لا بالضرورة. وهذا اللطف يعني: أيّ شيء من شأنه أن يقوّي الإنسان، ويزيل العقبات التي تعترض طريق اختياره للطّاعة[٤]. وبما أنّ الوحي الإلٰهي نوع من اللّطف، فالحديث عن القرآن يتلوه[٥]، ثمّ يأتي بعد ذلك قسم حول النبوّة[٦]، ومعجزة النبيّ وعصمته[٧]. ويحدّد عبد الجبّار كيف يكون القرآن معجزة[٨].

---

(١) نفس المصدر ٧١٨ ــ ٦٩٧.

(٢) نفس المصدر ٤١٧ ــ ٣٩٠؛ المغني ١١/٤٠٦ ــ ٣٦٧.

(٣) الشرح ٥١٨ ــ ٥١١، المغني ١١/٤١٧ ــ ٤٠٦.

(٤) شرح ٥٢٥ ــ ٥١٨؛ وفي المغني بحث تام عن اللطف، ١٣/٢٢٦ ــ ٣.

(٥) شرح ٥٤٨ ــ ٥٢٧؛ المغني ج ٧.

(٦) المغني ١٥/١٤٦ ــ ٧.

(٧) نفس المصدر ٣١٦ ــ ١٤٧؛ شرح ٥٦٨، ٥٧٣، ٥٨٥.

(٨) شرح ٥٩٥ ــ ٥٨٦؛ المغني ١٦/٤٠٦ ــ ١٤٥.

تحت عنوان الوحي ، تُتاح الفرصة للحديث عن المسائل الشرعية والفقهيّة كالأمر والنهي العامّين والخاصّين ، وحقيقة الإجماع ، والسّيرة النبويّة بصفتها معياراً للسّلوك ، واستعمال القياس والرأي ، وقيمة خبر الواحد[١] .

ارتبط المبدأ المعتزلي «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» بمسألة اللّطف بوصفه وسيلة الى العمل الصالح[٢] . ولا ينظر إلى اللّطف في مذهب عبد الجبار كمبدأ للعمل ، وذلك لأنّ عبد الجبّار كان قد ألّف كتابه في مرحلة متأخّرة من حياة الاعتزال . أمّا الامامة ، أي : منصب الشّخص المسؤول - مبدئيّاً - عن الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر ، فقد جاءت تحت هذا العنوان . وذُكرت ضرورة وجود الإمام ، وصفاته ، وطريقة اختياره[٣] .

بإيجاز : إنّ نظام عبد الجبّار يتركّز حول الاعتقاد الذي يرى بأنّ الانسان - تحت مِظلّة الالتزام والتكليف الأخلاقي - مكلّف بالنّظر والاستدلال على معرفة الله . وستتّضح تفاصيل هذا النظام أكثر في الفصول القادمة التي ستضمّ مقارنة بين نظام عبد الجبّار ونظام الشيخ المفيد .

---

(١) شرح ٥٨٥ ــ ٥٧٣ ؛ المغني ج ١٧ .

(٢) شرح ٧٤١ وما يليها .

(٣) نفس المصدر ٧٦٠ ــ ٧٤٩ ؛ المغني ج ٢٠ ، القسم الأوّل ، ١٨٥ ــ ١١ .

الفصل الثاني

التكليف الأخلاقيّ ودور العقل

عندما يقوم المعتزلة بتعريف الإسلام للكافرين ، يفرّقون بين المعرفة الضروريّة التي لا تنكر، والمعرفة التي تتأتّى عن طريق الاستدلال حيث يكون العقل فيها مختاراً : إمّا أن يأخذ بها أو يهملها . ويعتقدون أنّ معرفة الله من الصّنف الثاني[1] ، لذلك أصبحوا وجهاً لوجه أمام مسألة التكليف الابتدائيّ للإنسان من أجل نيل هذه المعرفة . وهذه هي مسألة فرض التكليف من الله على الانسان ، ومبدأ ذلك لا ينبع من التّفكير الفلسفيّ ، بل من المسألة الأخلاقيّة وحتّى الفقهيّة للانسان غير المؤمن[2] .

لم يشرع الشيخ المفيد في عمله من ملاحظة حالة الشخص غير المؤمن. إنّه يهتمّ أكثر بمسألة ضرورة وجود إمام في كلّ عصر، ولذلك عندما يتحدّث عن بداية الالتزام الاخلاقيّ والتّكليف ، يشير الى قصور العقل غير المُسَدّد ، وإلى ضرورة الوحي .

التكليف الأوّل للانسان

يرى القاضي عبد الجبّار أنّ أوّل ما أوجب الله على الانسان هو النظر المؤدّي إلى

(١) يبدو من بعض ملاحظات المفيد أنّه يتّهم البصريين بمخالفة هذا الرأي ، راجع : ذيل نهاية هذا الفصل .

(٢) أشارج . فان ايس الى هذا الموضوع في **علم المعرفة لعضد الدين ايجي** («المجمع اللّغوي للعلم والأدب» الجزء الثاني والعشرين ، و يسبادن : شتاينر ، ١٩٦٦) ، ص ١٦ .

J. Van Ess, Die Erkenntnislehre des ʿAdudaddin al-Icī ("Akademie der Wissenschaften und der Literatur," Vol. XXII; Wiesbaden: Steiner, 1966).

معرفة الله[١] . ولا يجيز القول بأنّ معرفة الله ـ تعالىٰ ـ أوّل الواجبات ، وذلك أنّ وجود الله يجب أن يعرف أوّلا عن طريق الاستدلال[٢] .

من جهة أُخرى ، يرى الشيخ المفيد أوّل تكليف على الإنسان هو معرفة الله . ويقول ، في شرح الحديث المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق ـ عليه السلام ـ والّذي يقسّم فيه العلم إلى أربعة أقسام : (أن تعرف ربّك ، أن تعرف ما صنع بك ، أن تعرف ما أراد منك ، أن تعرف ما يخرجك عن دينك)[٣] :

«هذه أقسام تحيط بالمفروض من المعارف ، لأنّه أوّل ما يجب على العبد : معرفة ربّه ـ جلّ جلاله ـ فإذا علم أنّ له إلهاً ،وجب أن يعرف أنّه صنعه[٤] . وإذا عرف صنعه ، عرف به نعمته . فإذا عرف نعمته ، وجب عليه شكره . فإذا أراد تأدية الشكر ، وجب عليه معرفة مراده ليطيعه بفعله . وإذا وجب عليه طاعته ، وجب عليه معرفة ما يخرجه من دينه ، ليجتنبه ، فتخلص له به طاعة ربّه وشكر إنعامه»[٥] .

قالوا : إنّ معتزلة بغداد يرون أيضاً أنّ أوّل الواجبات على الإنسان : معرفة الله[٦] .

---

(١) شرح ٣٩ .

(٢) نفس المصدر ٧٢ .

(٣) بعد تتبّعي ، وجدتُ أنّ النصّ الصّحيح للحديث هو بالشّكل المدوّن أعلاه ، أمّا الترجمة الانجليزيّة والفارسيّة فلا تتطابقان مع الفقرة الأخيرة فيه . المعرّب .

(٤) الصحيح : «أن يعرف صنعه» ، لا أن يعرف أنّه صنعه كما تصوّر الكاتب الانجليزي مكدرموت ، ونقله الى الفارسيّة المترجم أحمد آرام . المعرّب .

(٥) الخوانساري ٥٤٣ ، نقلاً عن كنز الفوائد لأبي الفتح : محمّد بن علي الكراجكي .

(٦) سليمان بن محمّد بن احمد المحلّي البرهان الرّائق (القاهرة، مجموعة فليمات (Microfilms) المخطوطات اليمنيّة ، رقم ٥٣) ، ورقة ٦ ظهرها : الّذين يقولون : إنّ المعرفة اكتسابيّة قسمان : قسم يرى أنّها أوّل الواجبات ، وهذا رأي مدرسة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ ومدرسة البغداديّين كأبي القاسم البلخيّ وآخرين ، ونحن نعتقد به أيضاً ، وقسم يرى أنّ الاستدلال العقلي أوّل الواجبات ، وهو رأي غير صحيح .

كيف يعرف التكليف

يعود الاختلاف بين الشّيخ المفيد وعبد الجبّار فيما يخصّ أوّل الواجبات المفروضة على الإنسان إلى آرائهما بشأن قوّة العقل غير المسدّد . وكان رأي المعتزلة أنّ علم الانسان بأوّل واجباته يتوفّر له بمعزلٍ عن الوحي .

يرى عبد الجبّار أنّ التكليف : «إرادة فعل ما على المكلّف فيه كلفة ومشقّة»(١) في حين يراه أبو هاشم الجبّائي : «الأمر بشيء يشقّ على المكلّف» . ويوضّح عبد الجبّار بأنّنا إذا تحرّينا الدّقّة فإنّ جوهر الواجب الاخلاقي أو التّكليف عبارة عن إرادة الشّخص المكلّف والإشعار بمن يؤدّي التّكليف ، وتمكينه من تهيئة الشروط التي لابدّ منها لتنفيذ إرادة المقرِّر. ويقول : إنّ أبا هاشم تكلّم عن الموضوع بصورة موسّعة(٢) .

بيد أنّ السؤال هو: كيف يجعل الله ـ في البداية ـ إرادته معلومة للإنسان؟ فهذا العلم لا يمكن تحصيله عن طريق شريعة الوحي ، لأنّ الإنسان لا زال يفتقر إلى العلم اللاّزم لقبول الشّريعة . على سبيل المثال ، مالم يعرف الإنسان أنّ الله عادل لا يكذب ، فمن العبث الاستدلال له من القرآن . لأنّ ما يعرفه هذا الشّخص هو أنّ القرآن نفسه يمكن أن يكون كذباً متعمّداً(٣) .

إنّ العلم ـ كما قال عبد الجبّار ـ هو ما يمنح عقل صاحبه الهدوء والاطمئنان(٤) . والله قادر على تثبيت بعض القواعد في ذهن الإنسان ممّا لا يسعه إنكارها ، وكذلك يفعل . . ومن هذه القواعد مثلاً : الشّكر على النّعمة ، تفادي الضّرر المتوقّع ، حسن الإحسان(٥) .

---

(١) المغني ٢٩٣/١١ .

(٢) نفس المصدر ٢٩٩ .

(٣) شرح ٤٠١ .

(٤) المغني ١٣/١٢ .

(٥) شرح ٤٨ ، المحيط ١٨/١ .

فهذه كلّها علم ضروريّ لا يحتاج الى برهان ، ولا يقبل النّقاش .

والآن يبدأ الانسان بالخوف من الخطر المحتمل على نفسه ، وهو يعلم أنّ الوسيلة الوحيدة التي تنقذه من هذا الخوف ، وتوصله إلى شاطىء الأمان ، هي : العثور على الطريق المؤدّية الى العلم الصحيح بواسطة الاستدلال . ويأتي هذا الخوف من الخارج عن طريق الاستماع إلى تهديد يطلقه شخص ضدّ آخر ، أو عن طريق الاستماع إلى أقاويل الناس ، حيث يكفّر أحدنا الآخر ، ويخوّفه من العقاب المستتبع للكفر[١] . ويجب أن يأتي الباعث الأوّل على هذا الخوف من الخارج ؛ لأنّ الأذى الّذي يخشاه الإنسان يتباين مع الأذى الّذي جرّبه حتّى الآن[٢] . ولكن بعد هذا الإيحاء الأوّل بالخوف ، فإنّ عقل الانسان نفسه قمينٌ أن يجعله على معبر الأدلّة على وجود الله ، وأنّ الله هو المثيب ، وهو المعاقب .

إنّ عملية الاستدلال العقلي هي سبب بروز العلم والمعرفة ، وإيجاد اليقين المُطْمَئِن في الشخص المستَدِل[٣] . لذلك ، وفقاً لكلام عبد الجبّار ، فإنّ التكليف الأوّل للإنسان ، الّذي يتمخّض عن الخوف الابتدائي في الذّهن ، لا عن طريق الوحي الموجود في القرآن والسُنّة ، هو أن يضع الإنسان على الطّريق الّتي تسوقه باتّجاه معرفة الله[٤] .

أمّا الشيخ المفيد فيرى أنّ قدرة العقل أقل بكثير من هذا ، فهو يقول :

---

(١) شرح ٦٨ .

(٢) المغني ٣٨٧/١٢ .

(٣) نفس المصدر ٧٧ فما بعدها .

(٤) للتعرّف على الاختلاف الموجود لدى السنّة غير المعتزلة فيما يخصّ هذه المسألة ، راجع : ج . فان ايس ، ص ٣٢٧ ــ ٣٢٦ حيث يقول : في رأي الأشاعرة ، لايمكن أن يكون هناك أمر دون كلام صريح من الله ، بيد أنّه يقول : لم يكن تعليم صدر الاسلام بهذا الشكل ، لأنّ البدائل لم تكن معروفة آنذاك ، وقال أبو حنيفة ، لو لم يبعث الله نبيّاً ، فإنّه يجب أن يُعرف عن طريق العقل . وهذه فرضيّة غير واقعيّة ــ بكلّ وضوح ــ لأنّ النّبيّ قد بعث . وعندما يستدلّ الانسان على وجود الله ، فإنّه يتّبع أوامره وهي : عبارة عن قراءة الآيات وملاحظتها ، ومنذ عصر الماتريدي ، اختار المتكلّمون مذهبين : أحدهما : مذهب المعتزلة الّذي يتّبعه الماتريدي . والآخر : مذهب الأشاعرة .

(القول في أنّ العقل لا ينفكّ عن سمع وانّ التكليف لا يصحّ إلّا بالرسل)

«اتـفقت الإمامية على أنّ العقل يحتاج في علمه ونتائجه الى السمع ، وأنّه غير منفكّ عن سمع ينبّه الغافل على كيفيّة الاستدلال. وأنّه لابدّ في أوّل التكليف وابتدائه في العالم من رسول . ووافقهم في ذلك أصحاب الحديث. وأجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية على خلاف ذلك ، وزعموا أنّ العقول تعمل بمجرّدها من السمع والتوقيف ، إلّا أنّ البغداديّين من المعتزلة خاصّة يوجبون الرسالة في أوّل التكليف ، ويخالفون الإمامية في علّتهم لذلك ، ويثبتون عللاً يُصحّحها الإمامية ويضيفونها الى علّتهم فيما وصفناه»[١] .

لذلك فإنّ العقل - في رأي الشيخ المفيد - لا يمكن أن يكون وسيلة لتحصيل معرفة الله أو التكليف الأخلاقي ، مضافاً إلى عدم ضرورته في بلوغ معرفة الله .

هذه إشارة الى الاختلاف الأساس بين الشيخ المفيد وعبد الجبّار بشأن استعمال العقل. فالعقل - في نظام عبد الجبّار - ضروريٌّ من أجل استقرار الحقائق الأساسيّة للدّين . أمّا في نظام المفيد ، فدوره يقتصر على الدّفاع عن التّعاليم الأساسيّة المثبّتة عن طريق الوحي الالهي. وهذا الدّور الدّفاعيّ للعقل جليٌّ واضح في جميع كلام المفيد ، حتّى عندما يتحدّث عن أدقّ النّقاط وأركزها . على سبيل المثال ، لم تُذكر النّظريّة الطّبيعيّة للعناصر الأربعة في القرآن أو الحديث ، بيد أنّ المفيد قال بأنّه : مضافاً الى أنّه لم يجد حجّة يعتمدها لدفع هذا التقسيم الرباعي ، لا يراه مخالفاً لشيء من التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، أو النبوّات أو الشرائع .. لهذا السبب ، قَبِل الشيخ المفيد هذه النظرية . وتابع كلامه قائلاً بأنّها مؤيّدة للدين مؤكّدة لأدلّة الله - تعالى - على ربوبيّته وحكمته وتوحيده. ويبدو أنّ انسجام هذه النظرية مع التعليم السماوي اكثر من انسجامها مع البراهين الواقعية هو الذي

---

(١) أوائل ١٢ - ١١ .

دفع الشيخ المفيد الى قبولها[١] .

إنّ ادّعاء الشيخ المفيد حول تأييد معتزلة بغداد لقسم من آرائه بشأن ضرورة الوحي شيء محيّر. ويقرّ البلخيّ : بأنّ التقليد ، إذا كان صحيحاً ، فإنّه يمكن أن يكون مصدر علم حقيقي[٢] . وهو بهذا الرأي يعارض عبد الجبّار والمفيد في آن واحد. ولكنّه ـ كالبصريّين ـ يعتقد بأنّ الانسان ، قبل كلّ شيء ، يكون ذا مسؤوليّة أخلاقيّة من خلال العمل الطبيعيّ لعقله . وكلّما يقترب من سنّ البلوغ ، يشعر بالحاجة الى شكر الخالق ، إذا كان له وجود[٣] . وهذا التفكير يدفعه إلى الاستدلال على وجود الله . ومع أنّ البلخيّ يرى بأنّ أوّل الواجبات على الانسان هو معرفة الله ، بيد أنّه ـ لاشكّ ـ كان يعتبر هذه المعرفة شاملة لمهمّة الاستدلال على وجود الله .

مع ذلك ، فإنّ ثقة البغداديّين بجدوى العملية الاستدلالية التي بدأت بهذا النمط كانت أقل . وقد أشار الأشعريّ الى هذا الاختلاف الموجود بين البصريّين والبغداديّين : ففي الوقت الذي يعتقد فيه البصريّون أن الاستدلال لابدّ أن يوصل العقل الى المعرفة ، يعتقد بعض البغداديّين بأنّ العقل لا يصل الى مثل هذه النتيجة بالضّرورة ، وحتّى لو كان الشخص مفكّراً ، فإنّه بعد شروعه بالاستدلال ، يكون مكلّفاً وذا إلزام أخلاقي[٤] . هؤلاء البغداديّون أقرب الى رأي المفيد ، ولكن ليس بالشكل الذي يدّعيه . إنّه ادّعى بأنّ البغداديّين يؤيّدونه بشأن ضرورة الوحي في بداية التكليف ، وليس بشأن نتيجة الاستدلال .

---

(١) نفس المصدر ٨٤ . راجع : أواسط الفصل الثامن ، مع التعديل الذي أُجري على النص هناك .

(٢) م . هورتن ، المسألة الفلسفية للبحث الكلامي في الاسلام . (بون : هانشتاين ، ١٩١٠) ، ص ٢٢٥ ، وذلك ضمن شرح ابن المرتضى ، **البحر الزخّار** (نسخة برلين : كلازر ٢٣٠ ، آلوارت ٤٨٩٤) ، الورقة ٣٥ ظهرها ، أكثر ما في هذا الكتاب عبارات مترجمة من كتاب «**البحر الزخّار**» .

M.Horten, Die Philosophischen probleme der spekulativen Theologie im Islam (Bonn: Hanstein).

(٣) نفس المصدر ٢٥٧ ، وذلك ضمن نقل الورقة ٣٧ أمامها ، راجع : فان ايس ، ص ٣٣١ ، أيضاً .

(٤) **مقالات الإسلاميّين** ٤٨٢ ـ ٤٨١ .

ثـمّـة توضيح محتمل، وهو: إنّ الشيخ المفيد أخذ بعين الاعتبار كلام معتزلي مغمور مـن المـدرسـة البغداديّـة ، وهو: أبو الحسن أحمدبن عليّ الشّطوي المعروف ببوقـه (المتوفى سنة ٢٩٧/ ١٠ـ ٩٠٩) حيـث كـان يـرى أنّ الـتـفـكير الـعـقلي وسيلة لبلوغ اليقين فقط عندما يُستعمل في الشؤون المتعلّقة بهذا العالم فقط. إنّ البحث في الذات الالٰهيّـة والأُمور الغيبيّـة كـاحـتـمـال العذاب في النّار، أشياء ملتبسة غير مقطوع بها ، لذلك فإنّ الانسان غير مكلّف بالاستدلال على معرفة الله[1] . ولعلّ هذا هو موقف فريق من معتزلة المدرسة البغداديّـة. على أيّ حـال ، لـقـد تعجّل المفيد كثيراً في ادّعائه بأنّ كلّ معتزليّ أعرض عن المذهب العقليّ المتهوّر للمدرسة البصريّـة ، يقف إلى جانبه[2] .

أساس التكليف

كـان بـحـثـنـا الى الآن يـدور حول كيفيّـة معرفة التكليف الأخلاقي. فعبد الجبّار كـان يـقـول بـأنّ هـذا التكليف يتحقّـق بدون مساعدة الوحي. أمّا الشيخ المفيد فقد كان يـرى بـأنّ هـذه المـعرفـة تتحقّـق فقط بمساعدة الوحي. ولكن المسألة الموجودة في حيّـز معرفة الـتكليف هي : مسألة أساس التكليف؛ فهل التّـكليف يرتكز على طبيعة الأشياء ، أو على الأ وامر الإلٰهيّـة ؟

يجيـب المـعـتـزلة ـ بوضوح ـ على أنّ طبيعة الأشياء هي أساس التكليف ، حيث إنّ أسـاس الخير والـشـرّ والحسن والقبح أساس طبيعي . ووفقاً لرأي عبد الجبّار ، فإنّ المبادىء الاخـلاقـيّـــة الأسـاسـيّــة من نحو : (الظلم قبيح ، الكذب الّذي لا مصلحة فيه ، ولا يدفع ضرراً ، قـبـيـح ، أمـر الـشّـخـص بعمل السّوء قبيح ، تحميل الإنسان فوق طاقته وخارجاً عن

---

(١) فيـمـا يخصّ الشّطويّ ، راجع : فان ايس ٣٣٢ ، ابن المرتضى ٩٣ ؛ تاريخ بغداد ٤/ ٣٠٨ ، وتجد موقف الشّطويّ المعارض لمذهب عبد الجبّار ، في المغني ١٢/٣٦٤ــ ٣٦٣ .

(٢) كيف استخلص المؤلّف هذا الرأي ؟ المعرّب .

استطاعته، قبيح) معروفة بالضّرورة. وتتحقّق المحاكمات الأخلاقيّة العمليّة [Practical moral judgments] من جمع مبدأ ضروري معروف مع علم مكتسب[١]. ولكنّ العقل، المدعوم من قبل المبادىء الضّروريّة المعروفة فقط، لا يعرف جميع مظاهر أفعال الانسان ونتائجها. ولو تُرك وشأنه - مثلاً - فربّما يستحسن الزّنا ويستقبح الصّلاة. يوجز عبد الجبّار - بعدئذٍ - دور الوحي، فيقول:

«وإنّما يكشف السمع من حال هذه الأفعال عمّا لو عرفناه بالعقل، لعلمنا قبحه أو حسنه، لأنّا لو علمنا بالعقل أنّ لنا في الصلاة نفعاً عظيماً، وأنّها تؤدّي بنا الى أن نختار فعل الواجب، ونستحقّ بها الثواب، لعلمنا وجوبها عقلاً. ولو علمنا أنّ الزنا يؤدّي الى فساد، لعلمنا قبحه عقلاً. ولذلك نقول: إنّ السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه... وإنّما كان كذلك، لأنّ الدلالة على الشيء، على ما هو به، لا أنّه يصير كذلك بالدلالة. وكذلك العلم يتعلّق بالشيء على ما هو به، لا أنّه يصير كذلك بالعلم. وكذلك الخبر الصدق. فالقول بأنّ العقل يقبّح أو يُحسّن، أو السمع، لا يصحّ إلّا أن يراد أنّهما يدلّان على ذلك من حال الحسن والقبيح»[٢].

وهكذا يظهر أنّ بعض الأفعال - من وجهة نظر عبد الجبّار - حسنة أو قبيحة، بمعزلٍ عن التّكليف الإلٰهي. والوحي لا يفيض على الأشياء حالتها الأخلاقيّة، بل يعرض تلك الحالة الّتي عليها الأشياء ويُظهرها. ولهذا السّبب أيضاً استطاع عبد الجبّار ان يقول بأنّ الله قادرٌ على فعل القبيح، ولكن لا يفعلهُ[٣].

---

(١) المغني ٦/ق١/٦٤ــ ٦٣، يقول عبد الجبّار بالنسبة الى الفكرة المطروحة في الجملة الاخيرة مانصّهُ: «ولاقبيل من القبائح إلّا وله أصل يُعلم قبحهُ باضطرار، ليصحّ أن يجعل اصلاً وفيما يعلم باكتساب».

(٢) نفس المصدر ٦٥ــ ٦٤.

(٣) نفس المصدر ١٢٧.

ثمّة رأي آخر في مقابل هذا الرأي ، وهو لأبي الحسن الأشعري ، يقول فيه : بما أنّ الله غير خاضع لقانون معيّن ، فلا يمكن أن يفعل القبيح أبداً[١] . فالأفعال القبيحة أو الحسنة هي ما استقبحها الله أو استحسنها[٢] .

لم يُبدِ المفيد رأيه حول أساس الحسن والقبح العقليّين بشكل صريح ، ولكن ما قاله ضمنيّاً يبيّن انه لا يتّفق مع كلا الطّرفين تماماً . وانّ كلامهُ حول ضرورة الوحي للانسان في بداية فرض التّكليف الأخلاقيّ ، وكون استقرار هذا التكليف كان في العالم بهذا الشكل ، يمكن ان يعني بانّه ليس هناك أيّ فعل حسن أو قبيح بذاته ، ولكن يعني ـ باحتمال أكثر ـ أنّ العقل ضعيف في تمييز الحسن من القبيح ، فهو محتاج الى الوحي .

وما تفيدهُ المراجع المتفرّقة الّتي تحدّثت عن هذا الموضوع هو أن احتمال المعنى الثاني أكثر . وقال الشّيخ المفيد في تعليقه على الحكم الفقهيّ لابن بابويه ، الّذي يقول فيه : كلّ ما لم يرد تصريح بتحريمه فهو مباح ، انّ بعض الاشياء معلوم حظرها بالعقل كالظلم والسّفه والعبث . امّا بعد استقرار الشرائع فالحكم انّ كلّ شيء لا نصّ في حظره فإنّه على الاطلاق ، فالشّرع هو ملاك حظر الأشياء والأعمال أو عدم حظرها ، لذلك فإنّ كلّ شيءٍ لم يُحظَر بشكل خاصّ فهو مباح[٣] . وسار الشيخ المفيد على هذا الاستنتاج ، حتّى انّه كان يرى استعمال القياس في توسيع الحظر باتّجاه الشيء المحدّد شرعاً ، مخالفاً للشرع .

---

(١) الأشعريّ ، كتاب اللّمع ، وفي علم كلام الأشعريّ لمؤلّفه ر. مكارثي (بيروت : المطبعة الكاثوليكيّة ، ١٩٥٣) ، ص ٧١ ، رقم ١٠٧٠ .

R.Mccarthy, the Theology of al-Ash'ari.

(٢) مكارثي ، ص ٢٤١ ، وضمن نقل الرقم ١٩ من أُصول عقائد الأشعريّ في المقالات ، ورقم ٢٠ في الإبانة . فالكذب حالةٌ خاصّة ، يقول الأشعري : لو حسّن الله الكذب ، لكان حسناً ، (اللّمع ، ص ٧١ ، رقم ١٧١) بالرغم من انّ الله لا يمكن أن يكذب (نفس المصدر ، ص ٧٢ ، رقم ١٧٢ ، وص ٧٤ ، رقم ١٧٩) .

(٣) شرح عقائد الصّدوق أو تصحيح الاعتقاد ٦٩ (وسيُشار إليه بالتصحيح فيما بعد) .

وهكذا يتّفق الشيخ المفيد مع الخطوة الاولى لعبد الجبّار، وهي القائلة بأنّ بعض المبادىء الأخلاقيّة عامّة مستقلّة عن الوحي. ولكن المسألة الّتي تبقى هي: انّنا لو سلّمنا بأنّ الظلم شرٌّ وقبيح مطلقاً، فهل إنّ العمل الفلانيّ الخاصّ يمكن أن يتّخذ طابع الظّلم بذاته، أو إنّ ظلمه وعدمه بأمر الله وإرادته فقط.

وفي «جوابات أبي اللّيث الاواني» أُثير هذا السّؤال، وهو: هل يجوز أن يحسّن الله قبيحاً في حال ويقبّحه في أُخرى؟ وأجاب الشيخ المفيد عليه قائلاً بأنّه سؤال مناف للعقل، ولا يصدر الّا من جاهل بطبيعة الأشياء. بيد أنّ ما أدّى إلى إثارة السؤال هو نسخ بعض الأحكام الشّرعيّة. فهل يتبدّل القبيح الى حسن، والحسن الى قبيح من خلال هذا النسخ أو من خلال تعطيل الحكم الدّيني الأوّل؟ ويوضّح المفيد: بأنّ الله يمكن ان يأمر بشيء كان في الماضي حسناً، ويكون في المستقبل قبيحاً، أو بالعكس، لأنّه مع تغيّر الظروف، قد يكون شيء ما مفيداً جدّاً في الماضي، بَيْدَ أنّهُ مضرّ في الوقت الحاضر. ولكن ـ وفقاً لقوله ـ هذه الكيفيّة تخصّ الأفعال الّتي ليس هناك دليل عقليٌّ على حسنها أو قبحها[١]. يقول الشيخ المفيد بعد ذلك ضمن وصفه لمثل هذه الأفعال:

«فأمّا تحريم الربا والزنا، فلسنا نعلم خلافاً في أنّه كان كذلك في كلّ شريعة ولم يأتِ بإباحته نبيّ. والاستفساد به ظاهر لذوي الألباب»[٢].

ولعل البعض يرتاب في وضوح ضرر الزنا والربا للعقل. فعبد الجبّار يتردّد في قضيّة الزنا. بيد أنّ النقطة الجوهرية التي تنال من اهتمام الشيخ المفيد هي ليست كذلك. فدليله الرئيس هو أنّ الزنا والربا عملان محرّمان في كلّ شريعة[٣]. وقد أشار إشارة عابرة فقط إلى أنّ الاستفساد بهما ظاهر لذوي الألباب.

---

(١) **جوابات أبي اللّيث الأواني** للمفيد، سؤال رقم (٣٠). راجع: تسلسل ٤٢ في آثار المفيد للتعرّف على العناوين المختلفة لهذا الكتاب. وسنشير اليه «**بالعكبريّة**» فيما يأتي من مواضيع.

(٢) نفس المصدر.

(٣) لم نأت بالصفة لأنّ كلمة (شريعة) تُغني عن ذلك. المعرّب.

يواصل الشيخ المفيد كلامه فيقول : لم يكن شرب الخمر مباحاً في حال من الأحوال . وينقل روايات عن الأئمّة في دعم كلامه[١] . كما يستند الى النتائج المضرّة المتمخّضة عن شرب الخمر، التي يشهد عليها القرآن والتجربة . وأمّا ما يخصّ حرمة أكل لحم الفيل والقرد والدب ، فيقول :

«... فقد عرفنا تحريمه في كلّ شرع . ولسنا نعلم للعقلاء حالاً قبل الشرع فنتكلّم عليها . فإن كنّا لو قدّرناها ، لوجب الوقف عندنا في الحظر والإباحة ، لما لا يدلّ العقل على حسنه وقبحه من الأشياء»[٢] .

وهكذا نجد ـ بوضوح ـ أنّ حالة الناس دون شريعة موحاة حالة غير واقعيّة حسب رأي الشيخ المفيد ، كما أنّه لا يحاول أن يتوهّم مثل هذه الحالة ، ومن ثمّ يبتّ في أمر متوكّئ على العقل فقط .

من ناحية أُخرى ، يرى المفيد ـ كعبد الجبّار ـ أنّ الله قادر على خلاف العدل ، إلّا انّه لا يفعل جوراً ولا ظلماً . ويعتقد انّ المجبّرة مخالفون لهذا الرأي[٣] . ويرى أنّ بعض الأفعال يمكن أن تكون أفعال ظالمة بذاتها دون تدخّل الله في ذلك ، خلافاً لرأي الأشاعرة الذين يعتقدون أنّ الله غير قادر على فعل القبيح .

في خاتمة المطاف ، لا يبدو أنّ المفيد كان جديّاً بالنسبة لأساس الحسن والقبح . وبما أنّ الله قد حدّد الوضع الأخلاقيّ للأفعال بوجوب بعضها وتحريم البعض الآخر، على

---

(١) لم ينقل الشيخ المفيد أيّ رواية عن الائمّة في المصدر المذكور، وانّما قال فقط : ووافق ذلك ما جاءت به عن الأئمّة الصادقين الآثار. المعرّب .

(٢) العكبريّة، بالنسبة الى حرمة لحم الفيل والقرد ، راجع : **الكافي** الفروع ، مراجعة علي اكبر غفاري طهران : دار الكتب الاسلاميّة ، (٧٩ـ١٣٧٧هـ) ، السادس ، رقم ١٤ ، جاء ذكر الدّبّ في حديث في ص٢٤٥ ، رقم ٣ ، حيث ذكر هناك حرمة جميع الحيوانات المفترسة .

(٣) **أوائل المقالات** ٢٣ . عدّ المفيد النظّام من مخالفي هذا الرأي ، وكان النظّام يرى أنّ الله لايفعل إلاّ الحسن ، ولو لم يكن كذلك ، فهذا دليل على نقصٍ فيه . راجع : الأشعريّ في **المقالات** ٥٥٥ .

لسان النبيّ والأئمّة ، عليه وعليهم السلام ، فالبحث في قدرة العقل المحض وطبيعة الأشياء قبل استقرار الشّرائع يبدو أمراً غير واقعيّ ، حسب رأي الشيخ المفيد.

الخلاصة.

يمكن تلخيص النتائج من خلال الأجوبة المطروحة على ثلاثة أسئلة: الاوّل: ما هو أوّل تكليف على الانسان؟ يقول المفيد: معرفة الله؛ ويقول عبد الجبّار: الاستدلال على معرفة الله. الثاني: كيف يُعرف هذا التكليف؟ يقول المفيد: يُعرف بتسديد الوحي فقط؛ ويقول عبد الجبّار: تتوفّر هذه المعرفة لعقل الانسان بصورة طبيعيّة كوسيلة وحيدة لتخليص نفسه من الخوف. الثالث: ماهو أساس هذا التكليف؟ هل هو: طبيعة الأشياء أو أمرُ الله؟ يقول عبد الجبّار: طبيعة الأشياء هي أساس التكليف. أمّا المفيد فلا يقول شيئاً، ولكن يُستنبط من كلماته: انّ بعض الأفعال الّتي يستحسنها العقل أو يستقبحها، هي كذلك بالطّبع، وليست بمعنى أنّ الله صرّح بها بهذا الشكل. على أيّ حال، فهذه المسألة، الّتي كانت مهمّة للغاية في رأي المعتزلة، لم تكن على درجة كبيرة من الأهميّة في رأي الشّيخ المفيد.

ذيل: العلم الضروريّ

إنّ أغلب المعتزلة، وكذلك الشّيخ المفيد يُميّزون بين المعرفة الضّروريّة الّتي تحصل في ذهن الانسان دون جُهدٍ يبذله، ولا سبيل إلى التشكيك بها وإنكارها، وبين المعرفة المكتسبة الّتي تحصل عن طريق الاستماع إلى الوحي، أوعن طريق تفكير واستدلال الشّخص نفسه. مع ذلك، فإنّ بعض المواضيع الّتي ذكرها الشّيخ المفيد حول اعتقاد معتزلة البصرة بالنّسبة إلى المعرفة الضّروريّة، مُضَلِّلة. يقول الشّيخ المفيد:

«أقول: إنّ المعرفة بالله ـ تعالى ـ اكتساب، وكذلك المعرفة بأنبيائه، وكلّ غائب. وانّه لا يجوز الاضطرار الى معرفة شيء ممّا ذكرناه. وهو مذهب كثير

من الإماميّة والبغداديّين من المعتزلة خاصّة. ويخالف فيه البصريّون من المعتزلة، والمجبّرة، والحشوية من أصحاب الحديث»[١].

ويتوسّع الشيخ المفيد في هذا الموضوع قليلاً، في فصل متأخّر من كتابه هذا، فيقول:

«أقول: إنّ العلم بالله - عزّ وجل - وأنبيائه، وبصحّة دينه الذي ارتضاه، وكلّ شيء لا تدرك حقيقته بالحواس، ولا تكون المعرفة قائمة به في البداية. وإنّما يحصل بضرب من القياس، لا يصحّ أن يكون من جهة الاضطرار. ولا يحصل على الأحوال كلّها إلّا من جهة الاكتساب، كما لا يصحّ وقوع العلم بما طريقه الحواس من جهة القياس. ولا يحصل العلم في حال من الأحوال بما في البداية من جهة القياس. وهذا قد تقدّم وزدنا فيه شرحاً هنا للبيان، وإليه يذهب جماعة البغداديّين. ويخالف فيه البصريّون من المعتزلة، والمشبّهة، وأهل القدر، والإرجاء»[٢].

فإذا أخذنا بعين الاعتبار كلام الشيخ المفيد بمعناه الواضح البيّن، فإنّ ادّعاءه ضدّ البصريّين غير صحيح، لأنّهم كانوا يعتقدون من غير ريب أنّ الانسان يجب أن ينال معرفة الله عن طريق التفكير والاستدلال. ففي كلامه شيءٌ من التفريط، ومن المحتمل احتمالاً قويّاً انّه يُشير الى الحياة الآخرة، لا إلى الحياة الدّنيا. وهو - هنا - متأثّر بأبي القاسم البلخيّ الّذي يرى أنّ معرفة الله نظريّة اكتسابيّة حتّى في عالم الآخرة. ومذهب البلخيّ هو: انّ ما يُعرف استدلالاً، لا يجوز أن يعرف إلّا استدلالاً كما انّ ما يعرف ضرورة لا يجوز أن يعرف إلّا ضرورة[٣]. لذلك فإنّ الانسان الّذي يعرف الله عن طريق العقل في هذا العالم،

---

(١) أوائل المقالات ٢٧.

(٢) أوائل المقالات ٦٤ــ٦٥.

(٣) شرح الأصول الخمسة ٥٧.

سيعرفه عن نفس الطّريق في عالم الآخرة. وكان البصريّون يعتقدون بأنّ الله سيزوّد الانسان في الجنّة بمعرفته الضروريّة (لا المعرفة المكتسبة بجهده واهتمامه).

كان البصريّون يرون ـ في كلّ حال ـ انّ الانسان يكسب معرفته في هذه الدّنيا عن طريق العقل. حتّى الجاحظ، الّذي كان يقول بأنّ الانسان يعرف الله بالضّرورة، كان يقصد من كلمة الضرورة معنًى متبايناً تماماً. فالمعرفة الضّروريّة ليست معرفةً يزقّها اللهُ الانسان، بل هي معرفة تتوفّر له من القرآن الكريم، ولذلك لا يمكن إنكارها[1]. والبرهان الّذي جاء به البصريّون ضدّ البلخيّ يذكر بأنّ معرفة الانسانِ اللهَ في الجنّة لا يمكن أن تكون معرفة استدلاليّة، لأنّ الاستدلال يستلزم المشقّة المنفيّة عن أهل الجنّة. وكان جواب البلخيّ: إنّ أهل الجنّة يعرفون الله بتذكّر الاستدلال الّذي كانوا قد بلغوه في حياتهم الأُولى دون مشقّة[2].

ويجاري الشّيخ المفيد البلخيّ في رأيه بأنّ أهل الآخرة «مأمورون بعقولهم بالسّداد»[3]، بَيْدَ أنّ هذا لا يعني بأنّ أهل الجنّة مكلّفون. وسبب هذا الاختلاف هو: أنّ التكليف يعني: «التزام ما يثقل على الطّباع ويلحق بفعله المشاقّ»[4]. ويمكن القول: بأنّ هذا يعني أنّ أهل الجنّة مأمورون بتذكّر ما كانوا عليه من نظر واستدلال في الحياة الدّنيا، ولكن كما قال البلخيّ، بأنّ هذا التّذكّر لا يثقل عليهم. أمّا، بالمعنى الأعمّ، فإنّ الشيخ المفيد يختلف عن البلخيّ في قوله بحاجة العقل إلى الوحي في أوّل النظر والتفكير.

وأمّا بالنسبة إلى أهل النّار، فيقول الشّيخ المفيد بأنّهم من العذاب وكلفه ومشاقّه وآلامه على ما لا يُحصى من اضعاف التكليف للأعمال، وليس يتعرّون من الأمر

---

(١) فان ايس ١٤١.

(٢) شرح ٥٨.

(٣) أوائل ٦٧.

(٤) نفس المصدر.

والنهي بعقولهم. ثمّ يذكر في هذا الصّدد بأنّه يتّفق مع معتزلة بغداد، ويخالف معتزلة البصرة[١].

ويقول عبد الجبّار أيضاً بأنّ أهل الجنّة غير مكلّفين[٢]، ودليله في هذا المجال نفس دليل الشّيخ المفيد. وكذلك يقول: بما أنّ اختيار الشّخص شرط جوهريّ في التكليف[٣]، فأهل النّار غير مكلّفين.

وفي ضوء ما تقدّم فإنّ مفهوم التّكليف لدى الشّيخ المفيد يختلف قليلاً عن مفهومه عند عبد الجبّار، وهذا يعني أنّ عبد الجبّار يعتبر اختيار الشخص شرطاً ضروريّاً له. ولا يعني انّ الشيخ المفيد، واقعاً، يريد أن يجعل الشّخص غير المختار تحت مِظلّة التّكليف. إذ لا يقول بهذا أبداً. وإنّ ما أشرنا إليه من موضوع لا يعني انّ مفهومي التكليف عند هذين المتكلّمين يختلفان مع بعضهما البعض كثيراً على صعيد التطبيق العملي، بل أردنا أن نقول بأنّ آراء الشّيخ المفيد حول معتزلة البصرة مُضلِّلة، ليس بشأن المعرفة الضّروريّة فحسب، بل بشأن التّكليف أيضاً. علماً أنّ هذه الآراء، نتيجة تأثير إحدى معتقدات البلخيّ على الشّيخ المفيد[٤].

---

(١) نفس المصدر.

(٢) المغني ١١/٢٩٧.

(٣) المحيط ١/١١.

(٤) هذا فهم مغلوط تماماً لآراء الشيخ المفيد لأنّ كتبه تشهد ضدّ ما استوعبه المؤلف من آرائه ونظرياته. المعرّب.

الفصل الثالث

مصلحة الانسان واللّطف الالٰهي

مصلحة الإنسان

رأينا في الفصل الماضي انّ الله فرض على النّاس التّكليف، وفي هذا الفصل نتحدّث عن غرضه من هذا التّكليف. فالمجبّرة يزعمون انّ الله خلق لينفع أولياءه ويضرّ أعداءه[1]. أمّا المعتزلة فإنّهم يزعمون أنّ الله إنّما خلق الخلق أجمعين لصلاحهم ونفعهم حيث إنّه خلقهم وكلّفهم. ويجب أن يكون فعله حسب عدله وعظمته، لذلك لم يخلق الخلق لصلاحه ونفعه، بل لصلاحهم ونفعهم. وهذا الرأي ـ في أفضل صورته وأقواها ـ عبّر عنه أبو الهذيل حيث قال: انّ الله لا يفعل إلّا الأصلح لعباده[2]. ويتّفق الشّيخ المفيد مع هذا الرأي اتّفاقاً تاماً، فيقول:

«أقول: إنّ الله ـ تعالى ـ لا يفعل بعباده ماداموا مكلّفين إلّا أصلح الأشياء لهم في دينهم ودنياهم، وأنّه لا يدّخرهم صلاحاً ولا نفعاً. وانّ من أغناه فقد

---

(١) الانتصار للخيّاط ٢٤، واعتبر رأي المجبّرة مقصوراً على ماذكر.

(٢) مقالات الاسلاميّين للأشعري ٢٤٩: قال «أبو الهُذيل»: «لما يقدر الله [عليه] من الصّلاح والخير كُلٌّ وجميع، وكذلك سائر مقدوراته، لها كلٌّ، ولا صلاح أصلح ممّا فعل».

ي. شاخت، «مصادر جديدة لتاريخ علم الكلام في الإسلام»، في مجلّة «بحوث إسلامية» العدد الأوّل، (١٩٥٣)، ٢٩، يرى الكاتب بأنّ المصدر البعيد لمفهوم المعتزلة عن الأصلح يعود إلى مفهوم علم الأحياء عند اليونان.

J.Schacht, ((New sources for the History of Mohammadan Theology)) studia Islamica.

فعل به الأصلح في التدبير. وكذلك من أفقره، ومن أصحّه، ومن أمرضه، فالقول فيه كذلك»[١].

وبما أنّ رأي المعتزلة ينبثق عن العدل الالٰهي، حيث يجب على الله أن يفعل ذلك، فكأنّهم يفرضون تكليفاً على الله. والتّكليف على الله شيءٌ مشين عند المجبّرة. يقول الإسفراييني، بعد إشارته إلى رأي أبي القاسم البلخيّ حيث يعتقد بأنّ الله مكلّف، ويرى إيجاب الأصلح للعبد على الله تعالى: « الإيجاب على الله تعالى محال لاستحالة موجب فوقه يوجب عليه شيئاً»[٢]. ولكنّ أعداء المعتزلة أثاروا اعتراضات قويّة أيضاً، وهاجموا التماسك الداخلي لقاعدة الأصلح. ومن اعتراضاتهم: قصّة الإخوة الثلاثة:

مات أحدهم صغيراً. أمّا الإثنان اللّذان كبرا، فقد صار أحدهما مؤمناً، والثّاني كافراً، وبعد أن ماتا، دخل الكافر النّار، ودخل المؤمن الجنّة في مكان أفضل من مكان أخيه الّذي مات صغيراً، فطلب هذا من الله درجة كدرجة أخيه الكبير الّذي مات مؤمناً، فأجابه الله ـ حسب رأي أصحاب قاعدة الأصلح ـ بأنّ أخاك استحقّ هذه الدّرجة العالية بسبب عمله الصّالح، فاعترض الصّغير قائلاً: ياربّ لم أمتّني صغيراً، وما أبقيتني إلى أن أكبر، فأؤمن بك وأُطيعك وأعمل الأعمال الصّالحة؟ فأجابه الله: «إنّي كنتُ أعلم أنّك لو كبرت لعصيت فدخلت النّار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً. فاعترض الأخ الّذي مات كافراً، وصرخ وهو في النّار قائلاً، «يا ربّ لِمَ لَمْ تمتني صغيراً، لئلاّ أعصي، فلا أدخل النّار»؟[٣].

إن سؤال الأخ الكافر حول الأصلح له، أو حُسن فرض التّكليف على شخص يعلم الله به انّه لن يؤمن أبداً، أثار مسألة حادّة بالنسبة إلى التّفاؤليّة المعتزليّة الّتي

---

(١) أوائل ٢٦ ـ ٢٥.

(٢) الاسفراييني، التبصير في الدّين ٧٩، مراجعة محمّد زاهد الكوثريّ (القاهرة: الخانجي، ١٩٥٥).

(٣) البغدادي، أصول الدّين ١٥١ (اسطنبول: دار الفنون التّركيّة، ١٩٢٨).

واجهتها مدرستا البصريّين والبغداديّين بأساليب متنوّعة. فالبصريّون يرون تغيير قاعدة الأصلح ـ جذريّاً ـ ويقولون: انّ الله غنيٌّ عن أن يكلّف الانسان في الوهلة الأُولى، ولو فعل ذلك، فليس هدفه الخيريّ أن يُثيب الانسان، بل هدفه أن يُتيح له الفرصة لبلوغ الثّواب. أمّا البغداديّون فلهم رأي آخر يحافظ على نظريّة الأصلح، بيد أنّ صلاح المجموع مقدّم على صلاح الفرد في عقيدتهم[١].

ويقرّ الشّيخ المفيد برأي المدرسة البغداديّة، فيقول:

«إنّ من علم الله ـ تعالى ـ أنّه إذا خلقه وكلّفه لم يؤمن، ولا آمن أحد من الخلق لخلقه أو بقائه أو تكليفه أو فعل بأفعاله، ولا انتفع به في دينه منتفع، لم يجز أن يخلقه. ومن علم أنّه إن أبقاه تاب من معصيته، لم يجز أن يخترمه. وإنّ عدل الله ـ جلّ اسمه ـ وجوده وكرمه يوجب ما وصفت ويقضي به، ولا يجوز منه خلافه لاستحالة تعلّق وصف العبث به أو البخل أو الحاجة. وهذا مذهب جمهور الإماميّة، والبغداديّين كافّة من المعتزلة، وكثير من المرجئة، والزيدية، والبصريّون من المعتزلة على خلافة، والمجبّرة توافقهم في الخلاف عليه»[٢].

---

(١) ذكر عبد الجبّار الرأيين في شرحه، ص ٥١٨، فقال: «يحصل من هذه الجملة انّ تكليف الكافر كتكليف المؤمن في الحسن، ولاخلاف في هذا، وانّما الخلاف في وجه حسن تكليف الله تعالى من المعلوم انّه يكفر؛ فعندنا أنّه إنّما حسن تكليفه لأنّ الله تعالى عرضه لدرجة لا تنال إلّا بالتكليف وهي درجة الثواب، وعند شيخنا أبي القاسم أنّه إنّما حسن تكليفه لأنّه أصلح، وأراد بالأصلاح الأنفع، حتّى قال: انّه يحسن من الله تعالى تكليف زيد إذا علم انّ عند تكليفه يؤمن جماعة من النّاس وإن كان المعلوم من حاله انّه لايؤمن، لانّ الاعتبار بكثرة النفع، وذلك فاسد عندنا، لأنّ تكليف الغير لنفع الغير يكون ظلماً، وإن بلغ ذلك النفع ما بلغ لولاذلك وإلّاكان لايكون في العالم ظلم، فما من شيء إلّاوفيه نفع الظّالم وأهل بيته، وفي عددهم كثرة».

(٢) أوائل المقالات ٢٦. ووردت هذه القاعدة في الصّفحة التّاسعة والثمانين من هذا الكتاب حيث قال الشّيخ المفيد ما مضمونه: إنّ كلّ ما خلقه الله ففيه فائدة، حتّى لو كانت هذه الفائدة اتّعاظ الأشخاص الّذين فرض الله عليهم التّكليف، فقط.

لم يذكر الشّيخ المفيد العدالة كدليل من الادلّة الّتي أوردها بالنسبة إلى التّكليف الالٰهيّ إلّا بشكل خاطف، وفي اتّفاقه مع المدرسة البغداديّة الّذي سيأتي لاحقاً، أكّد الشّيخ المفيد على الجود والكرم الإلٰهيّين كأساس للتّكليف الالٰهي. ولكن كلامه يدور حول إبقاءِ الله المذنبَ، الّذي يعلم انّه لو أبقاه فسوف يتوب، مشفوعاً ذلك بالمصاعب الّتي تكتنفه، فلابدّ من إجراء تعديلات عليه. وكتب الشّيخ المفيد في كلام لاحق له:

القول في علم الله تعالى أنّ العبد يؤمن إن أبقاه بعد كفره، أو يتوب إن أبقاه عن فسقه، أيجوز أن يخترمه دون ذلك أم لا.

«وأقول: إنّ ذلك غير جائز فيمن لم ينقض توبته ويرجع في كفر بعد تركه وجائز بعد الإمهال فيمن أُنظر فعاد إلى العصيان، لأنّه لو وجب ذلك دائماً أبداً، لخرج عن الحكمة إلى العبث ولم يكن للتّكليف أجر. وهذا مذهب أبي القاسم الكعبي وجماعة كثيرة من أصحاب الأصلح. ويخالف فيه البصريّون من المعتزلة. ومانعوا اللطف منهم، وسائر المجبّرة»[1].

وفي ضوء هذا العلاج المطروح، فإنّ أمام المذنب فرصة إلى أجل غير مسمّى ليتوب، وأمام الكافر ليؤمن. يستتلي ذلك أن تتفوّق المصلحة الاجتماعيّة - حيث يجب أن تكون هناك محاسبة نهائيّة - على المصلحة الفرديّة. أمّا العلاج البصريّ، فإنّه يقيّد هذه القاعدة في نطاق الدّين، وينكر على الله أن يولي عنايته لمصلحة الفرد من جميع النّواحي. وفي تعليقه على كلام البغداديّين من أنّ الله أحسن نظراً بعباده منهم لأنفسهم، يقول عبد الجبّار:

«... وأن يعلم أنّه - تعالى - أحسن نظراً بعباده منهم لأنفسهم. وفيما يتعلّق بالدّين والتكليف. ولابدّ من هذا التقييد، لأنّه - تعالى - يعاقب العصاة. ولو خُيّروا في ذلك لما اختاروا لأنفسهم العقوبة. فلا يكون الله تعالى - والحال هذه - أحسن نظراً منهم لأنفسهم. وكذلك فإنّه ربّما يبقي المرء وإن علم من حاله،

---

(١) أوائل المقالات ٩٠.

أنّه لو اخترمه ، لاستحقّ بما سبق منه الثواب ، وكان من أهل الجنّة . ولو أبقاه لارتدّ وكفر وأبطل جميع ما اكتسبه من الآخر . ومعلوم أنّه لو يخيّر بين التبقية والاخترام لاختار الاخترام دون التبقية . فكيف يكون الله تعالى أحسن نظراً لعباده منهم لانفسهم والحال هذه ؟! فلابدّ من التقييد الذي ذكرناه»[(١)] .

إنّ تقييد هذه المسألة في نطاق الدّين والتكليف أضيق ممّا يتبادر إلى الذّهن ، لأنّ مصير الانسان النّهائي ـ عند الحكم على الظاهر ـ يمكن أن يدخل في حيّز القضايا الدّينية . ويعتقد عبد الجبّار بعدم وجود تقييد في مدرسة البغداديّين الّتي تعتقد بأنّ الله يولي عنايته بالمصلحتين الدّينيّة والدّنيويّة لعبده[(٢)] . ويتّضح المعنى الايجابي الّذي ينسبه عبد الجبّار إلى رأيه المقيّد ، من خلال فقرة من كتابه «المغني» تقول :

«وبعد ، فإنّا قد بيّنا أنّ إطلاقنا هذه العبارة [الأصلح] يفيد ضدّ ما زعموه [البغداديّون] . ولأنّا أردنا أنّه تعالى يجب عليه إذا كلّف فعل مالا شيء أصلح في اختيار ما كلّف منه . فلمّا كان ما هذا حاله يوصف بأنّه الأصلح له في فعل ما كلّف من حيث لا مزية لغيره عليه البتة ، ومن حيث له المزية على غيره»[(٣)] .

وكما بيّن عبد الجبّار قضيّة الأصلح ، إذ تعني انّ الله إذا أمر بفعل ، فالأصلح للإنسان أن يقوم بذلك الفعل ، ولا مزية لفعل آخر عليه ، من حيث أنّه أمر ربّانيّ صادر عن الله تعالىٰ . ويمكن أن لا يكون ذلك الفعل أفضل من الناحية الجوهريّة حيث أمر به الله . فمزيته تنبثق من كونه أمراً الٰهيّاً . . وهكذا أخذ عبد الجبّار أحد الأقوال القديمة للمعتزلة ،

---

(١) شرح الأصول الخمسة ١٣٣ .

(٢) نفس المصدر ١٣٤ .

(٣) المغني ٢١٢/١٣ .

الحافلة بالمصاعب ، وانبرى لشرحها .

يعتقد الشّيخ المفيد ـ وهو ميّال إلى تفضيل المدرسة البغداديّة ـ بأنّ الأصلح للانسان أن يقع عليه التّكليف ، وتكون أمامه فرصة لبلوغ أعلى درجات النعيم ، قاصداً من ذلك أن يبيّن بأنّ الله يفعل ماهو الأصلح للإنسان . وبالنسبة الى المسألة القائلة : هل يجوز أن يخلق الله الانسان في الجنّة دون أن يختبره في الأرض ، يقول الشّيخ المفيد :

«القول في ابتداء الخلق في الجنّة . أقول : إنّه لم يكن جائزاً ابتداء الخلق في الجنّة على وجه التنعيم من غير تكليف ، لأنّه لو كان يكون اقتطاعاً لمن علم الله تعالى منه أنّه إن كلّفه أطاع على النعيم المستحق على الأعمال ، الذي هو أعلى وأجل وأسنى من التفضّل بالتنعيم . والله سبحانه أكرم من أن يقطع أحداً عن نفع حسن أو يبقيه على فضل غيره أفضل له وأصلح في التدبير ، لأنّ ذلك لا يقع إلّا من جاهل لا يحسن ذلك أو محتاج إلى منعه أو بخيل ، والله تعالى عن تلك الصفات علوّاً كبيراً . وهذا مذهب جمهور الإماميّة . وقد جاء به آثار عن الأئمّة ـ عليهم السلام ـ والبغداديّون من المعتزلة يوافقون فيه . والبصريّون منهم يخالفون الجماعة عليه ويوافقهم في هذا الخلاف : المجبّرة والمشبّهة[١] ».

إنّ الموقف البصريّ لعبد الجبّار، الّذي يتّفق مع الرأي القائل بأنّ الله يفعل الأصلح للإنسان في المجالات الدينيّة فقط ، يرى بأنّ الله غير ملزم أن يضع للانسان تكليفاً في ابتداء خلقه[٢] . وكان قادراً أن يبتدئ خلقه في الجنّة دون أن يختبره ويمتحنه أبداً[٣] .

---

(١) أوائل المقالات ٢٧ .

(٢) المغني ١٤/ ١١٥ .

(٣) نفس المصدر ١٣٧ . راجع : الأشعريّ في مقالات الاسلاميّين ٢٤٩ ــ ٢٤٨ ، حيث يظهر منه أنّ عبد الجبّار كان يحذو حذو أبي علي الجبّائي في هذه المسألة .

اللّطف الالٰهيّ

إنّ اللّطف الالٰهيّ عامل يحرّك الإنسان لاختيار الطّاعة، أو يُيسّر له هذا الاختيار[١]. وبما أنّ مقداراً من اللّطف على الأقل يصدر عن الله تعالى بصورة مباشرة[٢]، فهذا اللّطف الّذي يفيضه الله على الإنسان ليندفع نحو الاختيار الصّحيح، يرتبط ـ عن قرب ـ بالمسألة القائلة: كيف يفعل الله ماهو الأصلح لعبده، ويتبعها. وكانت المدرسة البغداديّة ترى بأنّ الله مكلّف باللّطف على عباده فقط من حيث إنّه يجب عليه أن يفعل ماهو الأصلح. أمّا المدرسة البصريّة فكانت تقول: بما أنّ الله لم يكن مجبوراً في بدء الخليقة بأن يكلّف الانسان، فهو غير ملزم أن يعينه لاختيار ماهو الصّالح. ولكن الآن حيث فرض على عباده التّكليف، فلابدّ له من أن يعينهم بلطفه لإنجاز ذلك التّكليف[٣].

وهناك اختلاف أيضاً في أساس تكليف الله لإفاضة اللّطف. ففي نظام عبد الجبّار: بعد أن يكلّف الله الانسان، فإنّ عدالته تتطلّب أن يعينه بلطفه، أمّا الشّيخ المفيد والبغداديّون فينكرون أن يكون التّكليف الالٰهي نابعاً من العدالة. وهذا هو نصّ كلام الشّيخ المفيد:

«وأقول: إنّ ما أوجبه أصحاب اللطف من اللطف، إنّما وجب من جهة الجود والكرم، لا من حيث ظنّوا أنّ العدل أوجبه. وانّه لو لم يفعل، لكان

---

(١) المغني ٩/١٣. للتعرّف على التّعاريف الّتي ذكرها عبد الجبّار في هذا المجال، راجع: كتابه «شرح الأصول الخمسة»، ص ٦٤، ٩١٥، ٧٧٩. و يتمخّض عنها جيماً معنى واحد.

(٢) المغني ٢٧/١٣.

(٣) نفس المصدر ص ٧: «وأمّا الخلاف بيننا و بين القائلين بوجوب الأصلح في باب اللّطف، فإنّه يعود إلى علّة المذهب دون نفس المذهب، لأنّهم يجعلون علّة وجوب اللّطف أنّه أصلح، وكذلك يوجبون نفس التكليف ونفس الخلق، وعندنا عِلّة وجوبه أنّه لطف فيما كُلِّفه العبد، فلذلك نقصر الإيجاب عليه دون نفس التّكليف وما شاكله».

ظالماً»[١].

إنّ عبـد الجبّار والبصريّين الآخرين يخالفون هذا الرأي. ويقول البصريّون: إنّ الله مكلّف بعدله المحض أن يرسل نبيّاً ويوحي إليه شريعة. وهذا هو نصّ كلام عبد الجبّار:

«ووجه اتّصاله بباب العدل، هو أنّه كلام في أنّه تعالى إذا علم أنّ صلاحنا يتعلّق بهذه الشرعيّات، فلابدّ من أن يعرّفناها لكي لا يكون مخلّاً بما هو واجب عليه. ومن العدل أن لا يخلّ بما هو واجب عليه»[٢].

وهذا الاختلاف بين البغداديّين والبصريّين حول مصدر التّكليف الالٰهي يظهر مرّة أُخرى في قضيّة توبة المذنبين. فالّذي عليه البغداديّون أنّها لا تأثير لها في إسقاط العقاب الّذي يستحقّه المذنب، وانّما الله يتفضّل بإسقاطه عند التوبة. وأمّا الّذي عليه البصريّون، فإنّها هي الّتي تسقط العقوبة لا غير. ويستدلّون على ذلك بأنّه لو كان قد تفضّل الله وحده بعدم عقوبة المذنب التائب، ولم يتفضّل، فعقابه يعدّ عملاً حسناً[٣]. وقصد عبد الجبّار من صفة الحسن هو: العدل، أي: عملاً عادلاً. ولا يكفي - برأي عبد الجبّار - القول بأنّ الله ليس كريماً إذا لم يعف عن التّائب. والشّيخ المفيد - عادةً - يتّفق مع رأي البغداديّين، بيد أنّه لا يقول شيئاً في هذا المجال. وقد خالف جميع المعتزلة بقوله:

«واتّفقت الإماميّة على أنّ قبول التوبة بفضل من الله - عز وجل - وليس بواجب في العقول اسقاطها لما سلف من استحقاق العقاب. ولولا أنّ السمع ورد بإسقاطها لجاز في العقول بقاء التائبين على شرط الاستحقاق. ووافقهم على ذلك أصحاب الحديث. وأجمعت المعتزلة على خلافهم، وزعموا أنّ التوبة مسقطة لما سلف من العقاب على الوجوب»[٤].

---

(١) أوائل المقالات ٢٦.

(٢) شرح الأصول الخمسة ٥٦٣.

(٣) نفس المصدر ٧٩٠.

(٤) أوائل المقالات ١٥.

ويعكس النزاع المحتدم بين البغداديّين والبصريّين حول مصدر التّكليف الالٰهي ، اختلافاً مهمّاً في آرائهم بالنسبة إلى علاقة الله تعالى بعبده . وبالرغم من أنّ استنتاجاتهم العمليّة يمكن أن تكون متساوية ، لكنّ أدلّتهم متباينة . والّذي عليه البصريّون هو أنّ الله مكلّف ـ بحكم عدالته ـ أن يعين الإنسان ويتفضّل عليه ، بعد أن ترك له حريّة التّكليف ، فيكون بينهما شبه عقد ملزِم . وهذا الرأي ينبثق عن نشاطات المعتزلة المبكّرة ضدّ المجبّرة ، وفي هذا الشّأن ، فإنّ الله عادل ، وأفعاله محكومة بعدالته ، لا بإرادته القاهرة .

تنبثق نظريّة المجبّرة من تأكيدهم المقصور على قدرة الله المطلقة . ويُلحظ في نظريّة معتزلة بغداد بشأن علاقة الله تعالى بعبده ـ مع شمولها على العدل الإلٰهيّ ـ خوف دينيّ جبريّ من قدرة الله المطلقة . ولم يكونا على درجة من المساواة التامّة الّتي تتطلّبها العلاقة المبتنية على العدالة . والله تعالى ـ من وجهة نظر البغداديّين ـ يعامل عبده بالعدل ، بيد أنّ هذا لا يعني أنّ تكليفه مستمدّاً من العدل بهذه الصورة ، بل يعني أنّه مجبور على مثل هذه المعاملة بجوده وكرمه . ولذلك فإنّ الله ـ وفقاً للمدرسة البغداديّة أيضاً ـ مكلّف برعاية مصلحة عبده منذ اللّحظة الأولى الّتي خلقه فيها ، في حين ترى المدرسة البصريّة أنّ تكليفه يبدأ فقط منذ الوقت الّذي فرض فيه التّكليف على الانسان ، وألزمه بطاعة أوامره .

بيد أنّ هذه المواقف المتأخّرة للمدرستين البغداديّة والبصريّة كانت بسبب ظهور نوعٍ من التحوّل والتطوّر . ومن السهولة بمكان أن يلحظ الانسان أنّ اعتقاد البصريّين بالتكليف الالهي في العدل يشكّل ردّ فعل لاعتقاد المجبّرة . ولابدّ من إجراء تعديل على التفاؤليّة البسيطة في اعتقاد أبي الهذيل ، من قبل خلفائه تحت ضغط جدل الجبريّين ، كما مرّ في قضيّة الإخوة الثلاثة . من جهة أُخرى ، فإنّ بشربن المعتمر مؤسّس المدرسة البغداديّة لم يعتقد بمفهوم الأصلح ، حيث أكّد في بحثه على اللّطف الالٰهيّ القهري بدل أن ينطلق من نظرةٍ رفيعة عالية حول قدرة الله .

اللّطف الالٰهي القهري

إنّ نظرة بِشر حول اللّطف الالٰهي القهري تضاعف من قدرة الله على اختيار الإنسان. فهو يقول بأنّ الله قادر على أن يجعل في كلّ إنسان حافزاً لا يجد سبيلاً إلى مقاومته. فإذا كان ذلك الإنسان كافراً، فالله قادر على أن يجبرهُ على الإيمان، وإذا كان مذنباً، فهو قادر على أن يحفّزه نحو التّوبة. فالعمليّة تكون بهذا الشّكل: انّ الإنسان الّذي يمارس نشاطه تحت تأثير اللّطف الالٰهي يستحقّ نفس الثّواب الّذي يستحقّه الشّخص الّذي يقوم بعمله بمعزل عن ذلك اللّطف القهريّ. ومن البديهي، انّ الله لا يمنّ بهذا اللّطف دائماً، مهما كان من صالح الانسان الّذي يستفيد منه. ومن هنا يظهر انّ الله غير ملزم بأن يفعل ما هو الأصلح للانسان[١].

أمّا جعفر بن حرب الّذي تزعّم مدرسة الاعتزال البغداديّة بعد بِشر، فقد كان يرى بأنّ الله قادر على أن يمنّ بلطفه القهريّ، كما انّه ملزم أن يفعل ما هو الأصلح للانسان. ويمكن التّوفيق بين هاتين النّظرتين بالقول: إنّ الانسان الّذي يقوم بعمله تحت تأثير اللّطف الإلٰهي القهريّ لا يستحقّ نفس الثّواب الّذي يستحقّه شخص آخر فيما لو قام بعمله بمعزل عن هذا اللّطف. إذن، ليس الأصلح للإنسان أن يُمنح هذا اللّطف[٢]. وقام جعفر بالتّوفيق بين نظرة اللّطف القهريّ، ونظرة الأصلح بتجريد الأُولى من فائدتها.

وبعد جعفر، أصبحت مدرسة الاعتزال البغداديّة إلى جانب قاعدة الأصلح بشكل أقوى حتّى من المدرسة البصريّة نفسها. ورأينا الشّيخ المفيد، متفقاً مع البغداديّين المتأخّرين ومخالفاً للبصريّين، كان يعتقد بأنّ الله لا يفعل بعباده إلّا أصلح الأشياء لهم في دينهم ودنياهم. وتصوّره بالنّسبة إلى قدرة اللّطف الإلٰهي أبعد كثيراً من فكرة بِشر في

---

(١) الأشعري، مقالات الاسلاميّين ٢٤٦. واستدلّ عبد الجبّار ضدّ هذا الرأي في المغني ٢٠٠/١٣.

(٢) مقالات الاسلاميّين ٢٤٦.

اللّطف القهريّ . فهو يقول : «إنّ أوكد الألطاف في الدّعاء إلى اتّباع المحقّ إقامة الحجّة ، وإيضاح البرهان على قول المحقّ»[١] . ويقول أيضاً : إنّه يخالف المجبّرة في هذه المسألة حيث يتصوّرون انّ النّصر هو قوّة المنصور ، والخذلان هو استطاعة العاصي المخذول[٢] . وفي تأكيده على البعد العقليّ ، يبيّن الشّيخ المفيد انّ اللّطف الالٰهي خارج عن نطاق الإرادة . وتصوّره مرتكز على فرض اختيار الانسان واستعداده للقيام بعمل وفقاً لحجّة أو برهان قويّ ومُرضٍ من الناحية العقليّة .

العصمة واختيار الشّخص

هناك حالة خاصّة من اللّطف الالٰهي يمنّ بها الله تعالى على بعض عباده ، وهذه الحالة هي العصمة . والعصمة ملكة تعني حفظ الانسان من اقتراف الذّنب ، كما تعني حفظه من ارتكاب الخطأ ، وسنشير إلى هذا الموضوع لاحقاً[٣] . وما يهمّنا في هذا الموضوع هو اختيار الشّخص فقط ، وسنرى فيما بعد أنّ الشّيخ المفيد وعبد الجبّار متفقان في هذا المجال .

---

(١) أوائل المقالات ٩٤ . لقد ترجمنا كلمة «الحجّة» في هذا النصّ إلى «argument» باللغة الانجليزيّة . ولها استعمال شائع آخر في قاموس الشّيخ المفيد و بقيّة الإماميّة ، وهو إطلاقها على النبيّ والائمة ، فهم حجج الله و براهينه ، يبيّنون للنّاس ذاته المقدّسة وما يريد ، و بالنسبة إلى معنى هذه الكلمة ، راجع : كلمة «الحجّة» في الطّبعة الثّانية لدائرة المعارف الإسلاميّة ٥٤٤/٣ . علماً انّ الحجّة المنقولة في هذا النصّ تعني «argument» . و يظهر هذا المعنى من كلام الشّيخ المفيد في ص ٩٥ من أوائل المقالات ، حيث اعتبر نفسه متّفقاً مع المعتزلة في ذلك .

(٢) أوائل المقالات ٩٥ ، ولكن المفيد يشير هنا إلى نوع آخر من النصر ، وهو التّأييد الالهي في الحرب ، فيقول : «والضّرب الثّاني تثبيت نفوس المؤمنين في الحروب ، وعند لقاء الخصوم ، و إنزال السّكينة عليهم ، وتوهين أمر أعدائهم ، وإلقاء الرّعب في قلوبهم ، والزام الخوف والجزع أنفسهم ، ومنه الإمداد بالملائكة وغيرهم من النّاصرين بما يبعثهم إليه من ألطافه ، وأسباب توفيقاته على ما اقتضته العقول ، ودلّ عليه الكتاب المسطور» .

(٣) راجع : الفصل القادم ، حيث تكلّمنا فيه حول العصمة .

يعرّف عبد الجبّار العصمة بأنّها لطف يحجز الانسان المكلّف من ارتكاب السّوء [١]. وهو بنفس الشّكل الّذي يحفّز فيه اللّطف الإنسان للقيام بالعمل الصّالح الّذي لو قبل، يدعونه : «التّوفيق». وكذلك اللّطف، فلو صان الانسان من ارتكاب السّيّئات، وكان مقبولاً، يُسمّى : العِصمة . ويفرّق عبد الجبّار بين الامتناع من الذّنب الّذي يبلغه الإنسان بسبب العصمة، وبين المنع، فالثّاني يصادر من الانسان استعداده للقيام بنوع آخر من العمل، وهذا من الخصائص الأصليّة للشّخص الّذي وقع عليه التّكليف[٢] .

ويقول الشّيخ المفيد في شرحه على عقائد الصّدوق، انّ العصمة تفضّلٌ من الله تعالى على من علم أنّه يتمسّك بعصمته . والاعتصام فعل المعتصم، وليست العصمة مانعة من القدرة على القبيح، ولا مضطرّة للمعصوم إلى الحسن ولا ملجئة له إليه . بل هي الشيء الّذي يعلم الله تعالى انّه إذا فعله بعبد من عبيده لم يؤثّر معه معصية له، وليس كلّ الخلق يعلم هذا من حاله، بل المعلوم منهم ذلك، هم : الصّفوة والأخيار[٣] . وفي مكان آخر تحدّث الشّيخ المفيد عن العصمة بشكلٍ أكثر تفصيلاً، فقال : إنّها عملٌ من الشّخص المعصوم، وشبّهها بالحبل الّذي يُرمى على الغريق لإنقاذه، فما عليه إلّا أن يتشبّث به فيسلم، وإلّا فلا فائدة فيه، ولا يُسمّى عصمة له[٤] .

ويتّفق الشّيخ المفيد مع عبد الجبّار في قوله بإمكانيّة عدم استعماله المعصوم لعصمته، وعندها يرتكب القبيح . ويبيّن المفيد بُعدَه عن الاعتقاد البغداديّ القديم القائل : بأنّ الله قادر على أن يمنّ بلطفه المؤثّر بحيث لا يستطيع أحد أن يرفضه . وسنتحدّث في الفصل القادم عن عدم اتّفاقه مع المعتزلة في موضوع العصمة واتّساع نطاقها عندما ندرس العصمة كإحدى ميزات النبيّ الكريم محمّد ـ صلّى الله عليه وآله .

(١) المغني ١٣/١٥ .

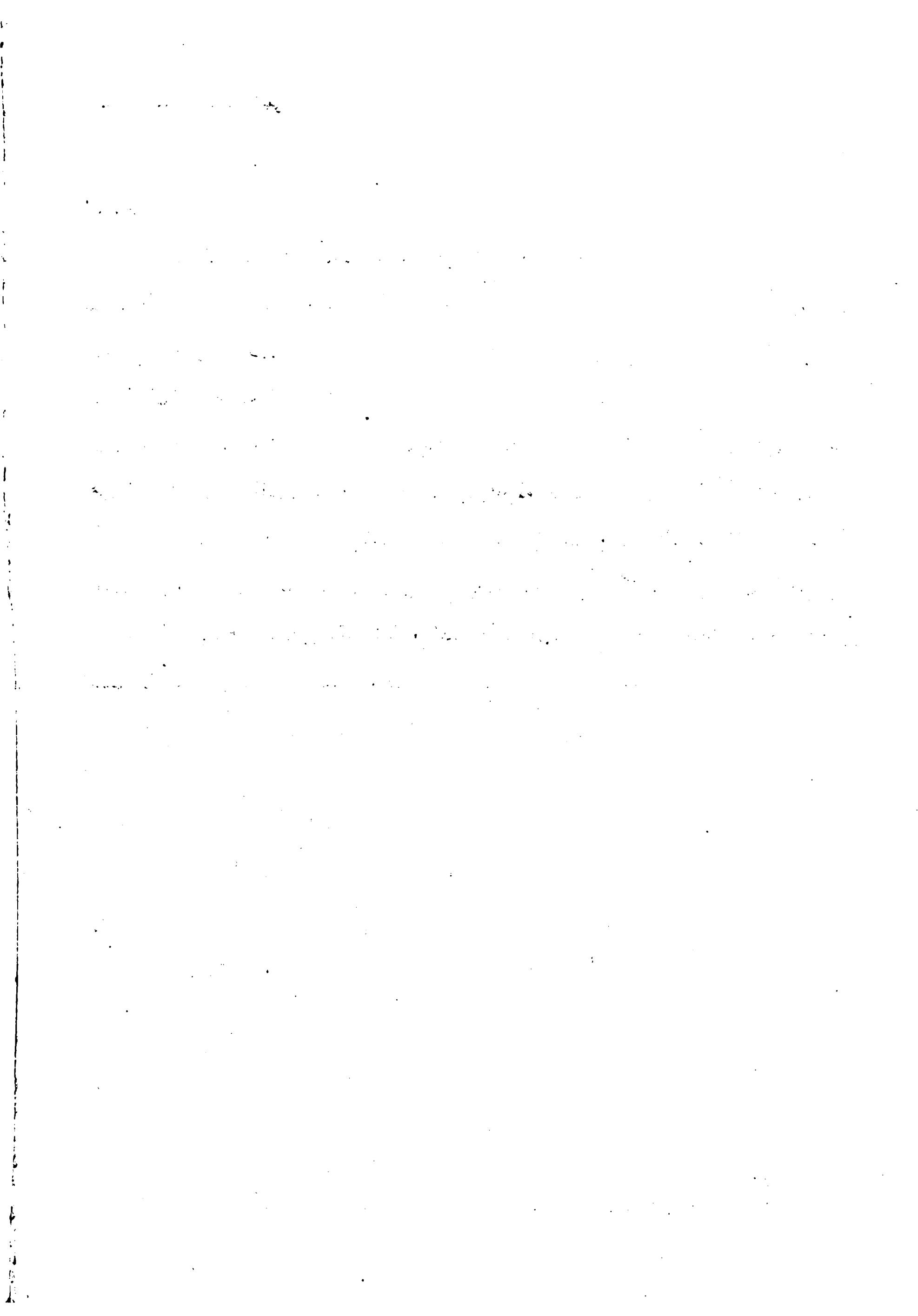
(٢) نفس المصدر ١٧ .

(٣) تصحيح الاعتقاد ٦٢ ــ ٦١ .

(٤) أوائل المقالات ١١١ . إشارة الى قوله تعالى : «واعتصموا بحبل الله جميعاً ..» آل عمران / ١٠٣ .

النتيجة

إنّ عقيدة بِشر في اللّطف بصفته تفضّلاً يُمنح باختيار الله مجّاناً ، والعقيدة المتأخّرة للاعتزال البغداديّ فيه ، بصفته تفضّلاً يصدر عن جود الله وكرمه بالضّرورة ، هما أقرب إلى المعنى الجذريّ للكلمة من عقيدة البصريّين فيه ؛ فالمعنى البصريّ للطف هو أنّه تفضّل يمنّ به الله غالباً بصفته دَيناً للعدالة . لقد تحدّثنا في ختام هذا الفصل عن النّظرتين المعتزليتين حول علاقة الله مع مخلوقاته . فالنّظرة البغداديّة ، في تأكيدها على اللّطف الالٰهي ، تعير أهميّة أكثر للشعور الدّيني بالخوف من القدرة المطلقة لله ، في حين أنّ النّظرة البصريّة في تأكيدها على العدالة ، ذات جانب أكثر عقليّة . والبصريّون ـ في الدّرجة الاولى ـ يهتمّون باختيار الانسان والعدل الإلٰهيّ ، في حين يهتمّ البغداديّون أكثر بالقدرة الإلٰهيّة مع عدم إنكارهم لاختيار الانسان . ويقدّم الشّيخ المفيد نفسه متّفقاً مع المدرسة البغداديّة من خلال تعليمه بالنسبة إلى سعادة الانسان واللّطف الإلٰهي .



الفصل الرّابع

النبوّة

إنّ ضرورة النبوّة ـ وفقاً لرأي الشّيخ المفيد ـ قطعيّة ثابتة ، وذلك لحاجة الإنسان إلى الوحي من أجل معرفة الله ، والقواعد الأخلاقيّة الأُولى[1] . وفي رأي عبد الجبّار : انّ الله بعد أن كلّف الإنسان ، فمن الواجب عليه ـ باقتضاء عدالته ـ أن يبعث نبيّاً يوحي إليه[2] . إنّ الهدف من هذا الفصل هو البحث في النبوّة ، وورقة الاعتماد الّتي بيد النبيّ ، وهي المعجزة ، ولا سيّما المعجزة الأُولى للنّبيّ محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ وهي القرآن ، وامتيازات النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ ، ولا سيّما العصمة .

النبيّ

جاء في القرآن الكريم انّ الله بعث في كلّ أُمّة رسولاً[3] . بَيدَ أنّ الأفراد الّذين سُمّوا رسلاً هم : (محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ ، ونوح ، ولوط ، واسماعيل ، وموسى ، وشعيب ، وهود ، وصالح ، وعيسى ، وآخرون غيرهم) ، وسُمّوا أنبياء أيضاً . وقد أشار الشّيخ المفيد إلى هذا الموضوع ، فقال :

---

(١) أوائل المقالات ١٣ ـ ١١ ؛ لم نذكر ما بعدها لأنّ رقم الصّفحة في النسخة العربية غير معلوم .

(٢) شرح الأصول الخمسة ٥٦٢ ؛ لم نذكر ما بعدها لأنّ رقم الصّفحة في النّسخة العربية غير معلوم .

(٣) يونس /٤٧ ؛ النحل /٤٧ ؛ راجع أيضاً : ونسينك ، «الرّسول» موجز دائرة المعارف الاسلاميّة ، مراجعة كيب وكرامرز (ليدن : بريل ، ١٩٦١) ٤٦٩ .

J. Wensinck, «Rasūl», Shorter Encyclopaedia of Islam, ed. H. Gibb and J. Kramers.

«واتّـفـقت الإماميّة على أنّ كلّ رسول فهو نبي، وليس كلّ نبيّ فهو رسول. وقد كان من أنبياء الله ـ عزّ وجلّ ـ حفظة لشرائع الرسل وخلفائهم في المقام. وإنّما منع الشرع من تسمية أئمّتنا بالنبوّة دون أن يكون العقل مانعاً من ذلك، لحصولهم على المعنى الذي حصل لمن ذكرناه من الأنبياء ـ عليهم السلام ـ واتّـفقوا على جواز بعثة رسول يجدّد شريعة من تقدّمه وإن لم يستأنف شرعاً ويؤكّد نبوّة من سلف، وإن لم يفرض غير ذلك فرضاً. وأجمعت المعتزلة على خلاف هذين القولين. ومع الإماميّة في تصحيحه جماعة من المرجئة، وكافّة أصحاب الحديث»[١].

وكان الشّيخ المفيد يعتقد بالفرق بين الألقاب المستند إلى القرآن، بيد أنّه لم يؤمن بتفاوت في المهمّة والعمل. فقد كان يقول: لا يعني هذا أن يأتي الرّسول بشريعة، ويكون النبيّ محافظاً عليها[٢]. وبإنكاره لكلّ فرق وتفاوت في الوظيفة والعمل، استطاع الشّيخ المفيد أن يجعل الأئمّة في مستوى الأنبياء الواردة أسماؤهم في القرآن، وكذلك في مستوى من سُمّوا رسلاً، من كلّ ناحية إلّا من ناحية الاسم. وسنرى في الفصل القادم أن الشّيخ المفيد يميل ـ في الواقع ـ إلى تفضيل الأئمّة على جميع الأنبياء والمرسلين، ما عدا النبيّ محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ[٣]. والهدف الرئيس من هذا الفصل هو الحديث عن النبيّ محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ أكثر من الحديث عن الأنبياء بشكل عام.

---

(١) أوائل المقالات ١٢. هناك فرق ـ حسب رواية الإماميّة ـ بين الرّسول والنبيّ والإمام من ناحية الوحي والالهام الّذي يصله من الله تعالى، فالرسول مضافاً إلى ما يراه في الرؤيا، فهو يلتقي الملائكة و يتكلّم معهم في اليقظة. أمّا النبيّ فهو يرى الرؤيا، و يسمع الكلام، بيد أنّه لا يرى الملائكة؛ وأمّا الامام فهو يسمع الكلام فقط. راجع: الكافي للكليني ١/١٨٧ ـ ١٨٦.

(٢) يُلاحَظ هذا الفارق في كتاب الملّة ونصوص أخرى، فصل «من الاسئلة اللاّمعة والأجوبة الجامعة» للفارابي، ص ٩٧، مراجعة محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٧).

(٣) أوائل المقالات ٤٢.

وقال عبد الجبّار : لا فرق بين الرّسول والنبيّ ، والكلمتان في القرآن متّفقتان في المعنى[١] . ولا يخفى فهو يخالف الشّيخ المفيد في تفضيل الأئمّة على الأنبياء.

المعجزات

يثبت النبيّ الصادق أحقيّته من خلال معجزاته . يشرح عبد الجبّار معنى المعجزة وشروطها الأ ربعة ، فيقول :

«اعلم انّ المعجز هو من يعجز الغير، كما أنّ المقدّر هو من يقدّر الغير، هذا في اللغة . أمّا في المصطلح عليه ، فهو الفعل الذي يدلّ على صدق المدّعي للنبوّة ؛ وشبهه بأصل اللغة ، هو أن البشر يعجزون عن الإتيان بما هذا سبيله ، فصار كأنّه أعجزهم»[٢] .

والشّرط الأوّل للمعجزة هو إمّا أن تكون خارجة من قدرة كلّ موجود محدود عموماً ، كإحياء الموتى ، أو تكون في حدود القدرة البشريّة ، ولكنّها بدرجة أعلى جدّاً ممّا هو موجود ، كبلاغة القرآن. أمّا الشّرط الثّاني فهو ان تكون واقعة عقيب دعوى المدّعي للنبوّة[٣] . وأمّا الشّرط الثّالث فهو أن تكون مطابقة لدعواه، والشّرط الرّابع فهو أن تكون ناقضة لعادة من بين ظهرانيه[٤] .

ليس للشّيخ المفيد بحث نظريّ حول المعجزة في جميع كتاباته[٥] . إلاّ أنّه أشار إلى معجزة واحدة لأحد الأنبياء ، وهو عيسى ـ عليه السلام ـ عندما تكلّم وهو في المهد ، فذكر أنّ كلامه ـ عليه السلام ـ كان على كمال عقل وثبوت تكليف ، وبعد أداء واجب كان منه ،

---

(١) شرح الأصول الخمسة ٥٦٨ ـ ٥٦٧ ، المغني ١٥/١٧ ـ ٩ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ٥٦٨ .

(٣) نفس المصدر ٥٦٩ .

(٤) نفس المصدر ٥٧١ ـ ٥٧٠ .

(٥) راجع رقم (٧٨) في تسلسل الآثار المفقودة للشّيخ المفيد ، حيث يحمل عنوان «الظاهر في المعجزات» .

ونبوّة حصلت له[١] . إنّ أهميّة كلام عيسى ـ عليه السلام ـ في المهد بالنسبة الى الإماميّة تكمن في كونه يمثّل دليلاً وبرهاناً على إمامة الإمام محمّد الجواد ـ عليه السلام ـ الّذي كان له من العمر سبع سنين عند وفاة أبيه الرّضا ـ عليه السلام ـ . وكان المؤيّدون لإمامة الجواد ـ عليه السلام ـ يستدلّون بنبوّة عيسى ـ عليه السلام ـ مع صغر سنّه كدليل على إمكانيّة تصدّي شابّ صغير السّن للإمامة[٢] .

ولم يذكر الشّيخ المفيد فهرساً للمعجزات المنسوبة إلى رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ حسب الخبر الصّحيح ، في حين يُلاحَظ هذا الفهرس في كتاب عبد الجبّار[٣] . مع هذا فإنّ الشّيخ المفيد خالف عبد الجبّار في نقطة واحدة ؛ إذ كان ـ بالاضافة إلى البغداديّين ـ ينكر انّ الله يفعل بالأجسام بما يخالف القوانين الميكانيكيّة الطّبيعيّة[٤] . وبهذا ، فمن المحتمل انّه كان يريد أن ينكر إمكان حدوث معجزة واحدة وردت في فهرس عبد الجبّار ، وهي دعوة رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ الشّجرة أن تأتي نحوه ، وبعد مجيئها ، أمرها أن ترجع إلى مكانها[٥] .

القرآن

يتّفق الشّيخ المفيد وعبد الجبّار كلاهما انّ القرآن الكريم هو أعلى معجزة للنبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ ، ودليل إعجازه هو عجز العرب عن الإتيان بمثله في بلاغته مع تحدّيه

---

(١) أوائل المقالات ١٠٥ . استناداً الى القرآن الكريم ، سورة مريم / ٣٠ .

(٢) راجع كتاب «فرق الشّيعة» ٧٦ للنوبختي ، طباعة هـ . ريتر («المكتبة الاسلاميّة» ، ج ٤ ، لابيزيك : بروكهاوز ، ١٩٣١) ؛ وكذلك كتاب الفصول المختارة للشّيخ المفيد ٢٥٧ ــ ٢٥٦ .

(٣) شرح ٥٩٧ ــ ٥٩٥ ؛ وتثبيت دلائل النبوة لعبد الجبّار ، مراجعة عبد الكريم عثمان (بيروت ؛ دار العربيّة ، ١٩٦٦) ، الأوّل ، ٩١ ــ ٥ ، ثمّة بحث موسّع عن معجزات النبي محمّد ـ صلّى الله عليه وآله .

(٤) أوائل المقالات ١٠٨ ؛ راجع وسط الفصل الثّامن من هذا الكتاب في هذا الخصوص .

(٥) شرح ٥٩٦ . [لم يذكر المؤلّف مصدراً ينكر فيه الشيخ المفيد حدوث هذه المعجزة . هذا وقد وردت في نهج البلاغة . المعرّب .] .

لهم. وأغلب المتكلّمين يتّفقون على هذا الأمر[١] . بَيْدَ أنّ هناك اختلافاً في سبب عجز العرب عن الإتيان بمثله . فهل انّ عجزهم بسبب البلاغة الفذّة الّتي لا تُضاهى ولا تقارع للقرآن ، أو انّ الله صرف من أراد مقارعته عن ذلك ؟ وكان هذا الاختلاف من الاختلافات القديمة بين المعتزلة . ووصف الأشعري هذا الاختلاف بقوله :

«فقالت المعتزلة إلّا النظّام ، وهشام الفوطي ، وعبّاد بن سليمان : تأليف القرآن ونظمه معجز ، محال وقوعه منهم ، كاستحالة إحياء الموتى منهم ، وأنّه عَلَمٌ لرسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ»[٢] .

وهذا يعني انّ القرآن على درجة عالية جدّاً من الفصاحة والبلاغة بحيث إنّ الانسان مهما بذل من الجهد ، فهوعاجز عن الإتيان بمثله . وثمّة رأي آخر للنّظام ذكره الأشعري بعد كلامه السّابق ، فقال :

«وقال النظّام : الآية والأُعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب . فأمّا التأليف والنظم ، فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد ، لولا أنّ الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم»[٣] .

أمّا عبد الجبّار وجمهور المعتزلة فإنّهم يخالفون رأي النّظّام . وفهرس عبد الجبّار الآراء المختلفة في هذا الصدد ، دون أن يُسمّي المخالفين ، فقال :

«واختلف العلماء في وجه دلالة القرآن ؛ فمنهم : من جعله معجزاً ، لاختصاصه برتبة في الفصاحة خارجة عن العادة ، وهوالّذي نظرناه ، وبيّنا مذهب شيوخنا فيه . ومنهم : من [قال : لاختصاصه بنظم مباين للمعهود عندهم صار معجزاً . ومنهم : من جعله معجزاً من حيث صرفت هممهم عن

---

(١) ولكن عباد بن سليمان وهشام الفوطي كانا ينكران أن يكون القرآن عَلَماً للنبيّ محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ . راجع : مقالات الإسلامين ٢٢٦ ـ ٢٢٥ .

(٢) و (٣) مقالات الإسلاميّن ٢٢٥ .

المعارضة، وإن كانوا قادرين متمكّنين. ومنهم: من جعله معجزاً لصحّة معانيه واستمرارها على النظر، وموافقتها لطريقة العقل»[١].

والرأي الثّالث المطروح هنا، هو الّذي نسب إلى النّظّام فيما بعد. وقد أشار ج. بومان (J. Bouman) إليه بقوله: انّ النّظّام- وفقاً لتقارير الأشعريّ والخيّاط والبغداديّ- لم يقل بأنّ صَرْفَ الله النّاس عن الإتيان بمثل القرآن (والّذي عُرف فيما بعد: «الصّرفة» اصطلاحاً) معجزة، وإنّما ذكر النّظّام هذا الرأي فقط جواباً لمن يسأل السّؤال التّالي: لماذا لم يُقلّد الأُسلوب القرآني تقليداً ناجحاً على الصّعيد العملي، مع أنّه قابل للتّقليد؟ وكان الباقلاّني -الذي استدلّ ضدّ نظريّة الصرفة التي يؤمن بها النّظّام- هو الذي أخرج القرآن عن كونه معجزة، حسب قوله. وحذا الشهرستانيّ حذو الباقلاّني في هذا الرأي[٢].

على أيّ حال، فقد نسب الشّيخ المفيد القول بالصرفة إلى النّظّام أيضاً، فقال:

«القول في جهة إعجاز القرآن. اقول: إنّ جهة ذلك هو الصرف من الله تعالى لأهل الفصاحة واللسان عن معارضة النبيّ -صلّى الله عليه وآله- بمثله في النظام عند تحدّيه لهم. وجعل انصرافهم عن الإتيان بمثله، وإن كان في مقدورهم دليلاً على نبوّته -صلّى الله عليه وآله-. واللّطف من الله تعالى مستمرّ في الصرف عنه إلى آخر الزمان. وهذا من أوضح برهان في الإعجاز وأعجب بيان. وهو مذهب النّظّام. وخالف فيه جمهور أهل الاعتزال»[٣].

مع ما نراه، فإنّ الشّيخ المفيد «في المسائل العُكبَريّة» يواجه هذه المسألة من

---

(١) المغني ١٦/ ٣١٨. راجع: شرح الأصول الخمسة ٥٩٤-٥٨٦ للاطلاع على موقف عبد الجبّار. وكذلك راجع: تنزيه القرآن عن المطاعن ٤٣١-٤٢٨ له أيضاً (القاهرة: الجامعة، ١٣٢٩هـ).

(٢) ج. بومان، الاختلاف في القرآن وطريقة حلّ الباقلاّني (امستردام: فان كامين، ١٩٥٩) ٢٣.
J.Bouman, Le Conflit autour du Coran et la solution dal-Bāqillānī.

(٣) أوائل ٣١.

ناحية أخرى ، وهناك يتبنّى الرأي القائل بأنّ النّاس عجزوا عن معارضة القرآن لعلوّ مقام باطنه ، وتفوّقه الحقيقيّ . وأثير الاعتراض بأنّ الله عندما قال : «فأتوا بعشر سور مثله مفتريات»[١] ، فإنّما أمر العرب بشيء خارج عن استطاعتهم . ومن هذه النقطة بالذّات ، فإنّ القول بأنّ الله صرف العرب عن طاعة أمره ، يعني انّنا نتّهمه بالظّلم علناً . وفي ردّه على هذا الاعتراض ، تخلّى الشّيخ المفيد عن مبدأ النّظّام ، واستدلّ على انّ فصاحة الله تعالى خارجة عن قدرة البشر . وله رأي كذلك يفرّق فيه بين التّحدي والأمر ، فيقول :

«... "فأتوا بعشر سور مثله مفتريات" يريد به الله ـ تعالى ـ أنّه لو كان القرآن من كلام بشر قد افتراه ، لكان مقدوراً لغيره من البشر ، فامتحنوا أنفسكم ، فإذا عجزتم عن افتراء مثله ، فقد علمتم بطلان دعواكم على محمّد ـ صلّى الله عليه وآله وسلم ـ الافتراء للقرآن . ومن لم يفهم فرق ما بين التحدّي والتقريع والتعجيز والأمر والتكليف والإلزام ، كان في عدد البهائم ....»[٢] .

ويستطرد الشيخ المفيد في كلامه ، فيقارن بين هذا التّحدّي والجواب الّذي يعطيه كاتب ضليع إلى كاتب مبتدىء مغرور يدّعي أنّه مثله ، أو الجواب الّذي يعطيه شاعر إلى من يدّعي أنّه مساوٍ له في الشّاعريّة . وهكذا يلحظ أنّ الشّيخ المفيد قد طرح ـ في اثنين من مؤلّفاته ـ رأيين متضاربين مختلفين حول عدم مضاهاة القرآن ومقارعته . ويذكر عليّ بن عيسى الرّمانيّ ـ معاصره الأكبر منه سنّاً ، ولعلّه أستاذه ـ في أحد كتبه ، أنّ القرآن معجزة لفصاحته وبلاغته أوّلاً ، ولانصراف الآخرين عن تقليده ثانياً[٣] .

---

(١) هود/١٣ .

(٢) العكبرية ، المسألة الرابعة والثلاثون .

(٣) علي بن عيسى الرمّاني ، النكت في إعجاز القرآن ، في «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن» ، مراجعة م . خلف الله (الطبعة الثانية : القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٨) ٧٥ .

حدوث القرآن

ثباتاً على اتّجاهه في إنكار أبديّة القرآن وقدمه، يعرّف الشّيخ المفيد الكلام بأنّه تقطيع الأصوات ونظامها، وخروجها من مكانها الطّبيعي، وعلى هذا، يوضّح ميزتها بصفتها عرضاً من الأعراض. وفيما يلي نصّ كلامه في هذا المجال:

«وأقول: إنّ الكلام هو تقطيع الأصوات ونظامها على وجه يفيد المعاني المعقولات. والأصوات عندي ضرب من الأعراض. وليس يصحّ على الكلام البقاء من حيث يستحيل ذلك على الأعراض كلّها، ولأنّه لو بقي الكلام، لم يكن ما تقدّم من حروف الكلمة أولى بالتقدّم. والمتأخّر أولى بالتأخّر. وكان ذلك يؤدّي الى إفساد الكلام وارتفاع المَفاهم به على كلّ حال، وهذا مذهب جماعة من المعتزلة، وخالف فيه بعضهم، وسائر المشبّهة»[١].

ويعتقد عبد الجبّار انّ الكلام حروف منظومة وأصوات مقطوعة أيضاً[٢]، وفي ضوء هذه المقدّمة يستدلّ بقوله: وقد ثبت فيما هذه حاله أنّه محدث، لجواز العدم عليه ـ على ما بيّناه في حدوث الأعراض[٣]...

وهذا التّعريف للكلام، بصفته حروفاً منظومة وأصواتاً مقطوعة يتعارض بشدّة مع التّعريف الّذي يطرحه المتكلّمون الأشاعرة، حيث يعتبرونه: القول القائم بالنّفس. فيقول الجُوينيّ، مثلاً: «الكلام هو القول القائم بالنّفس، وإن رُمنا تفصيلاً، فهو القول القائم بالنّفس، الّذي تدلّ عليه العبارات، وما يصطلح عليه من الإشارات»[٤]. ووفقاً لقوله،

---

(١) أوائل المقالات ١٠٦. في ترجمة الجملة الثّالثة من كلام الشّيخ المفيد، تصرّفنا في وضع كلمة (التقدّم) بدلاً عن (التّأخر)، و(التأخّر) بدلاً عنها، وذلك لمناسبتهما في هذا المقام، ولا يصحّ الكلام بغيرهما.

(٢) المغني ٧/٦.

(٣) نفس المصدر ٨٤.

(٤) الإرشاد للجويني ١٠٤، مراجعة م. يوسف موسى وعلي عبد الحميد (القاهرة: الخانجي، ١٩٥٠).

فالعبارات تُسمّىٰ كلاماً على الحقيقة ، بيد أنّ بعض رفقائه قالوا بأنّ المعنى الخاصّ للكلمة فقط هو الكلام الباطنيّ ، وتأخذ العبارات معنى الكلام من خلال معناها الانتقالي فقط[١] . ولو كان الكلام بالمعنى الّذي عرّفه الجوينيّ ومن سار في ركبه ، فلا تعد هناك حاجة إلى القول بأنّ كلام الله حادث .

وفي ضوء التّعريف الّذي ذكره الشّيخ المفيد عن الكلام ، يتّضح أنّ القرآن حادث ـ في عقيدته ـ علماً أنّه يرفض إطلاق كلمة «مخلوق» عليه ، كما تفعل المعتزلة ، ويستعمل بدلها كلمة «مُحدَث» تبعاً لتعليم الإماميّة[٢] . وفيما يلي كلامه في هذا الحقل :

«وأقول : إنّ القرآن كلام الله ووحيه . وانّه محدَث كما وصفه الله ـ تعالى ـ وأمنعُ مِن إطلاق القول عليه بأنّه مخلوق . وبهذا جاءت الآثار عن الصادِقِين ـ عليهم السلام ـ . وعليه كافّة الإماميّة إلّا من شذّ منهم . وهو قول جمهور البغداديّين من المعتزلة ، وكثير من المرجئة ، والزيديّة ، وأصحاب الحديث»[٣] .

مضافاً الى الروايات المأثورة عن الأئمّة ، فإنّ استدلال الشّيخ المفيد يتوكّأ على القرآن نفسه . ولابدّ أنّه يشير الى الآيات الّتي تصف القرآن نفسه بأنّه «ذكر .. أو مُحدَث»[٤] .

لايقول عبد الجبّار بأنّ معتزلة بغداد يرون بأنّ القرآن محدَث وليس مخلوقاً ، كما زعم الشّيخ المفيد . وإشارة إلى الاعتراض الّذي يقول بأنّه ، لو سُمّي القرآن مخلوقاً ، فربّما يثار شكّ حول القائل من انّه كافر ، يجيب عبد الجبّار قائلاً :

«إنّ الأمر بالضدّ ممّا ذكرته ، وذلك لأنّ القول فيه بأنّه غير مخلوق يوهم فيما

---

(١) نفس المصدر ١٠٨ .

(٢) راجع : الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب .

(٣) **أوائل المقالات ١٨ ــ ١٩ .**

(٤) **الأنبياء / ٢ ؛ الشّعراء / ٥ .**

أطلقه أنّه مثبت له قديماً مع الله سبحانه ، وأنّه ثنويّ عادل عن التوحيد. فيجب أن يوصف بأنّه مخلوق ليزول هذا الإبهام. كما يجب وصفه بأنّه محدث»[١].

فيتّضح ـ حسب رأي عبد الجبّار ـ أنّه لا يكفي بأن نقول : إنّ القرآن محدث ، ونتحفّظ من القول بأنّه مخلوق.

في ضوء اعتقاد الأشخاص الذين يرون بأنّ القرآن أبديّ قديم ، تثار مسألة تقول : ما هي العلاقة بين ما يقرأ في القرآن ، وبين كلام الله الأ بديّ القديم ؟ وبأيّ معنى ، يكون للأُمّة الحقّ بالقول . انّ الّذين يسمعون القرآن ، فإنّما يسمعون كلام الله؟ وتثار المسألة نفسها بالنسبة إلى الّذين يقولون بأنّ كلام الله حادث غير قديم ، ولكنّها ليست بنفس الحِدّة. والعلاج الّذي يطرحه الشّيخ المفيد هو أنّنا يجب أن نفرّق بين الحكاية ، والمحكيّ ، في حين أنّ العُرف لا يعتقد بأمثال هذا التفريق . يقول الشّيخ المفيد :

«وأقول : إنّ حكاية القرآن قد يطلق عليها اسم القرآن ، وإن كانت في المعنى غير المحكي على البيان. وكذلك حكاية كلّ كلام يسمّى به على الإطلاق. فيقال لمن حكى شعر النابغة : فلان أنشد شعر النابغة . وسمعنا من فلان شعر زهير. كما يقال لمن امتثل أمر رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ في الدين وعمل به : فلان يدين بدين رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ ، فيطلقون هذا القول إطلاقاً من دون تقييد ، وإن كان المعنى فيه مثل ما ذكرناه من الحكاية على التحقيق. وهذا مذهب جمهور المعتزلة . ويخالف فيه أهل القدر من المجبّرة»[٢].

لقد ذكر عبد الجبّار بأنّه توجد حلول معتزليّة متعدّدة لهذه المسألة . فوفقاً لقول أبي عليّ الجبّائيّ ، إنّ الحكاية والمحكيّ متشابهان لا يختلفان. وكلام الله الّذي يُتلى ، مسموع.

---

(١) المغني ٧/ ٢١٨.

(٢) أوائل المقالات ١٠١ ــ ١٠٠.

وللكلام بقاء ودوام ، كما يمكنُ أن يكون له وجود في عدد من الأماكن . إنّ دليل أبي عليّ على ذكر هذا الموضوع ، هو أنّه لو كان المستمعون ينصتون إلى الحاكي ، فهذا يعني أنّ الحاكي بارع كفوء في إبداع شيء مماثل للقرآن ، ممّا يؤدّي إلى تقليل قيمته الإعجازيّة الفريدة[١] . وكان أبو هاشم يعتقد انّ كلام الله يحدث بواسطته ، في الحكاية ، وكلام الحاكي يحدث من قبل الحاكي[٢] . وعلاج عبد الجبّار للمسألة هو نفس علاج الشّيخ المفيد لها ، وهو انّ السّامع لكلام الله هو سامع لكلام أحدثه الله بمعنى من المعاني ، والعرف العام يطبّق هذا الشيء في مجال ما يُنتَج عن طريق الحكاية[٣] .

نصّ القرآن

إنّ من المسائل المقصورة على الشّيعة هي الموقف الّذي يجب اتّخاذه حيال القرآن الّذي تمّ جمعه في خلافة عثمان. قال الخيّاط المعتزليّ بأنّ الرّافضة يعتقدون «بأنّ القرآن بُدّل وغُيّر، وزيد فيه ونقص منه ، وحرّف عن مواضعه»[٤] . ونقل عن بني نوبخت قولهم «بوجود زيادة في القرآن ونقصان فيه»[٥] .

نقل الكليني عدداً من الروايات الّتي تخصّ هذا الموضوع. ومن هذه الروايات ، رواية عن الإمام الباقر ـ عليه السلام ـ تحدّث فيها عن جمع القرآن من قبل الإمام عليّ ـ عليه السلام ـ فقال :

---

(١) المغني ٧/ ١٨٨ ـــ ١٨٧ . مع هذا ، لأجل الاطّلاع على تقرير متباين لأ بي علي الجبّائي ، راجع : مقالات الاسلاميّين للأشعري ٥٩٩ حيث يقول : في رأي أبي عليّ ، انّ كلام الله لايُحكى ، لأنّ حكاية الشيء أن يؤتى بمثله ، وليس أحد يأتي بمثل كلام الله عزّ وجلّ ، ولكنّه يُقرأ ويحفظ و يكتب .

(٢) المغني ٧ / ١٩٠ .

(٣) نفس المصدر.

(٤) الانتصار ٦ . [علماً انّ هذا رأي غريب مفترى إذ لا تعتقد الإماميّة بمثله بل هي بريئة منه ومن قائليه] المعرّب .

(٥) أوائل المقالات ٥٦ .

«ما ادّعى أحد من الناس أنّه جمع القرآن كلّه كما أُنزل إلّا كذّاب. وما جمعه وحفظه كما نزّله الله ـ تعالى ـ إلّا عليّ بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ والأئمّة من بعده»[١].

وفي رواية أُخرى عن الإمام الباقر ـ عليه السلام ـ أيضاً، يذكر فيها أنّ علم جميع القرآن ومعرفته يخصّ الأئمّة ـ عليه السلام ـ، فيقول: «ما يستطيع أحد أن يدّعي أنّ عنده جميع القرآن كلّه، ظاهره وباطنه غير الأوصياء»[٢]. وجاء في حديث عن الإمام الصّادق ـ عليه السلام ـ ما يلي:

«والله، إنّي لأعلم كتاب الله من أوّله الى آخره كأنّه في كفّي. فيه خبر السماء، وخبر الأرض، وخبر ما كان، وخبر ما هو كائن. قال الله عزّ وجلّ: «فيه تبيان كلّ شيء» »[٣].

وفي حديث آخر عنه: «.. وعندنا ـ والله ـ علم الكتاب كلّه»[٤]. ويمكن أن تحمل هذه الروايات على أنّ الأئمّة وحدهم يعرفون القرآن بتمامه وكماله، أو أنّهم فقط يعرفون باطنه كلّه، الّذي هو بيد المؤمنين.

ونقل المفسّر الإماميّ القديم: أبو الحسن عليّ بن إبراهيم القمّي عدداً من الأمثلة من المصحف الصحيح، والّتي كانت من صالح الأئمّة، ثمّ حُرّفت ـ فيما بعد ـ مع تغيير طفيف. فعلى سبيل المثال، يقول: إنّ قوله تعالى: «كنتم خير أُمّة أُخرجت للنّاس»[٥] كان في الأصل: «كنتم خير أئمّة أُخرجوا للنّاس»[٦] أو قوله تعالى: «وكذلك جعلناكم

---

(١) الكافي ١/ ٢٢٨. حديث رقم (١).

(٢) نفس المصدر. حديث رقم (٢).

(٣) نفس المصدر ٢٢٩. حديث رقم (٤)، إشارة الى الآية ٨٩ في سورة النحل.

(٤) نفس المصدر. حديث رقم (٥).

(٥) آل عمران/ ١١٠.

(٦) تفسير القمّيّ ١/ ١٠، مراجعة طيّب الموسوي الجزائري (النجف: الهدى، ١٣٨٦هـ). راجع أيضاً: نماذج ←

أُمّة وسطا»[١]، كان في الأصل: «وكذلك جعلناكم أئمّة وسطا»[٢].

وثمّة اعتقاد روائيّ لم يقتصر على الشّيعة وحدهم. يُستشف منه أنّ عليّ بن أبي طالب -عليه السلام- هو أوّل من جمع القرآن ودوّنه. هذا الاعتقاد هو لابن النديم حيث تحدّث عن هذا الموضوع. وادّعى أنه رأى بنفسه القرآن المكتوب بخطّ الامام عليّ -عليه السلام-. ونقل الرواية الّتي تتحدّث عن الامام عليّ -عليه السلام- بالشّكل التّالي:

«... إنّه رأى من الناس طيرة عند وفاة النبيّ -صلّى الله عليه وسلّم- فأقسم أنّه لا يضع عن ظهره رداءه حتى يجمع القرآن. فجلس في بيته ثلاثة أيّام حتى جمع القرآن. فهو أوّل مصحف جمع فيه القرآن من قلبه. وكان المصحف عند أهل جعفر. ورأيت أنا في زماننا عند أبي يعلى، حمزة الحسني -رحمه الله- مصحفاً قد سقط منه أوراق بخطّ عليّ بن أبي طالب، يتوارثه بنو الحسن على مرّ الزمان. وهذا ترتيب السور من ذلك المصحف....»[٣].

تقف الرواية عند هذا الحد، إذ أنّ فيها إسقاطاً. لذلك لا نحصل منها على ترتيب السور.

→

أخرى في ص ١١ ــ ١٠. [إنّ عليّ بن ابراهيم القمّي ثقة جليل، أثنى عليه علماؤنا. وهذا التفسير المسمّى باسمه منسوب اليه كما يذهب الى ذلك السّيد هاشم معروف الحسني] المعرّب.

(١) البقرة / ١٤٣.

(٢) تفسير القمّيّ ١ / ٦٣. من أجل التعرّف على مواطن الحذف المزعومة راجع «تاريخ القرآن» لمؤلّفه ت. نولدكه، مراجعة شوالي (الطبعة الثانية، ليبزك: ديترش، ١٩ــ ١٩٠٩)، الثاني، ١١٢، ٩٧؛ ومذاهب تفسير القرآن لمؤلّفه جولد تسيهر، (ليدن: بريل، تجديد الطّبع ١٩٥٢)، ص ٨٦ــ ٢٧٩؛ وجولد تسيهر دراسات إسلامية (هاله: نيماير، ٩٠ــ١٨٨٨) الثاني، ١١ــ ١١٠.

T. Nöldeke, Geschichte de, Qurans, rev. by F.Schwally. -I. Goldziher, Die Richtungen Islamichen Koranauslegung (Leiden: Brill, reprint, 1952) ; I.G.Muhommedanische Studien.

(٣) ابن النديم ٢٨؛ للحصول على معلومات أكثر عن مصحف الامام عليّ -عليه السلام- راجع: جولد تسيهر، التوجيهات، ٢٧٩ ــ ٢٧٢.

وتحدّث الشّيخ المفيد عن النصّ المتعارف للمصحف العثمانيّ في ثلاثة من مؤلّفاته، وهي: «المسائل السّرويّة»، «والمسائل العُكبَريّة»، «وأوائل المقالات».
وطرحت هنا أربعة أسئلة هي: ١ ــ هل تغيّر الترتيب الصّحيح للنصّ الأصليّ؟ ٢ ــ هل حذف جزء من النصّ الأصليّ؟ ٣ ــ هل أُضيف إليه شيء؟ ٤ ــ ما هو موقف الشّيعة المؤمنين من المصحف المتعارف هذا اليوم؟

وورد في جميع الكتب الثلاثة المتقدّمة، انّ جوابَي السؤالين، الأوّل والثالث متشابهان: فقد حصل تغيير في الترتيب الأصلي للقرآن، بيد أنّه لم يُضف إليه شيء. أمّا السّؤال الثّاني، فليس له جواب في «المسائل العكبريّة»، ولكن «المسائل السّرويّة» تذكر على أنّ أشياء قد حذفت من القرآن، في حين يذكر كتاب «أوائل المقالات» انّ ما حذف ليس جزءاً من النصّ الأصليّ للقرآن، بل هو تفسير صحيح للقرآن، كان من المفروض أن يُثبّت بمعيّة النصّ. وبما أنّ كتاب «أوائل المقالات» أجاب على السّؤال الثّاني، فلا تعد هناك حاجة إلى طرح السّؤال الرّابع. والسّؤال الّذي يثار هنا هو: أيّاً من هذه الكتب الثلاثة، كان تأليفه متأخّراً؟ ومن خلال إشارة للشّيخ المفيد في «أوائل المقالات»، وقوله إنّه في بحثه مع المعتزلة، كان له موقف، أمّا الآن فله موقف آخر، يبدو أنّ «أوائل المقالات» كان متأخّراً عن ذينك الكتابين، ولعلّه يمثّل الموقف النّهائي والأخير للشّيخ المفيد.

إنّ أفضل أُسلوب لتوضيح هذا الموضوع، هو نقل جميع الفقرات المذكورة في «المسائل السّرويّة» و «أوائل المقالات»، وترقيم الأسئلة على نفس النسق الّذي مرّ آنفاً.
ففي جواب المسألة التّاسعة من المسائل السّرويّة، قال الشّيخ المفيد:

«(٣) إنّ الّذي بين الدّفّتين من القرآن جميعه كلام الله تعالى وتنزيله وليس فيه شيء من كلام البشر. وهو جمهور المنزل، والباقي ممّا أنزله الله تعالى قرآناً عند المستحفظ للشّريعة المستودع للأحكام [أي الإمام الحجّة عجّل الله فرجه] لم يضع منه شيء [لم يحذف].

(٢) وان كـان الّـذي جمع ما بين الدّفّتين الآن لم يجعله في جملة ما جمع لأسباب دعتـه إلى ذلـك ، منـهـا : قصوره عن معرفة بعضه ، ومنه ما شكّ فيه ، ومنه ما يعمد إخراجه منه .

(١) وقد جمع أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ القرآن المنزل من أوّله إلى آخره ، وألّفه بحسب ما وجب من تأليفه ، فقدّم المكّيّ على المدنيّ ، والمنسوخ على النّاسخ ، ووضع كلّ شيء منـه في حقّـه . فلذلك قال جعفربن محمّد الصّادق ـ عليهما السّلام ـ : «أما والله لو قُرىء القرآن كما أُنزل لألفيتمونا فيه مسمّين كما سمّي من كان قبلنا» [أي : النبيّ الكريم محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ] . وقال ـ عليه السلام ـ : (نزل القرآن أربعة أرباع : ربعٌ فينا ، وربع في عدوّنا ، وربع قصص وأمثال ، وربع قضايا وأحكام ، ولنا أهل البيت فضائل القرآن))»[١] .

يقول الشّيخ المفيد هنا : انّ التّدوين الرّسمي الموجود للقرآن غير مرتّب ترتيباً صحيحاً ، وغير شامل لكلّ ما أنزله الله ؛ ولكن ، بما انّه لم يُضَفْ إليه كلام مفتعل غريب عليه ، فجميعه كلام الله . والقرآن الكامل والمنظّم تنظيماً صحيحاً كان ولا يزال معروفاً بالنسبة إلى الأئمّـة فقط . والرواية الّتي تذكر بأنّ الإمام عليّاً ـ عليه السلام ـ قد دوّن القرآن ، ذلك التّدوين الّذي لم يُنشر أبداً ، وردت مرّةً أُخرى في «المسائل العُكبَريّة»[٢] . ويواصل الشّيخ المفيد كلامه ، فيقول في جواب السّؤال الرابع :

---

(١) المسائل السّرويّة ٥٩ .

(٢) العكبرية ، مسألة ٤٩ . السؤال المطروح هو: « ... ولم يكن أُبَيّ وابن مسعود في نفوس الناس أجل من أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ فما بال مصحف أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ لم يظهر منافسة لمصحف عثمان ؟ النّكتة الموجودة في السؤال هي : التشكيك في الرواية التي تذكر بأنّ عليّاً ـ عليه السلام ـ هو الذي جمع القرآن . يقول الشيخ المفيد في جواب السؤال ما نصّه : «فأمّا سؤالهم عن ظهور مصحف أُبيّ وابن مسعود ، واستتار مصحف أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ فالسبب في ذلك : عِظَم وطأة أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ على ملوك الزمان ، وخفّة وطأة أُبي وابن مسعود عليهم . وما اعتقدوه من الفساد عليهم بظهور خلاف أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ

←

«(٤) غير انّ الخبر قد صحّ عن أئمّتنا عليهم السلام أنّهم أمروا بقراءة ما بين الدّفّتين وأن لا يتعدّاه إلى زيادة فيه ولا نقصان منه حتّى يقوم القائم - عليه السلام - فيُقرىء النّاس القرآن على ما أنزله الله تعالى وجمعه أمير المؤمنين - عليه السلام - . وانّما نهونا عليهم السّلام عن قراءة ما وردت به الأخبار من أحرف تزيد على الثّابت في الصّحف ، لأنّها لم تأت على التّواتر وانّما جاء بها الآحاد ، وقد يغلط الواحد فيما ينقله ، [ولأنّه متى قرأ الإنسان بما يخالف ما بين الدّفّتين غرّر بنفسه مع أهل الخلاف ، وأغرى به الجبّارين وعرّض نفسه للهلاك . فمنعونا - عليهم السّلام - من قراءة القرآن بخلاف ما ثبت بين الدّفّتين لما ذكرناه][(١)] .

فإن قال قائل : كيف يصحّ القول بأن الّذي بين الدّفّتين هو كلام الله تعالى على الحقيقة من غير زيادة فيه ولا نقصان ، وأنتم تروون عن الأئمّة - عليهم السّلام - أنّهم قرأوا « كنتم خير أئمّة أُخرجت للنّاس» « وكذلك جعلناكم أئمّـة وسطا» ، [وقرأوا «يسئلونك الأنفال» وهذا بخلاف ما في المصحف الّذي في أيدي النّاس ، قيل له : قد مضى الجواب عن هذا][(٢)] وهو انّ الأخبار الّتي جاءت بذلك أخبار آحاد لا يقطع على الله تعالى بصحّتها ، فلذلك وقفنا

←

وقلّة إحفالهم بخلاف من سواه . ولأنّ أمير المؤمنين - عليه السلام - كان في عداد الأضداد لهم والأنداد ، وأبي وابن مسعود في عداد الرعيّة والأتباع . ولم يكن على القوم كثير ضرر بظهور مصحفهما بخلاف مصحف أمير المؤمنين - عليه السلام - ، فلذلك تباينت الحالتان في مصحف القوم » .

(١) لم يورد المؤلّف ما بين المعقوفتين في كتابه ، بل ذكر أنّ في هذا الموضع إسقاطاً ، فقمت بالرجوع الى « المسائل السّرويّة » ، فعثرت على هذه العبارة ، وذكرتها هنا تتميماً للنصّ ، وتحقيقاً للفائدة . المعرّب

(٢) أسقط المؤلّف هذه العبارة بَيْدَ أنّها موجودة في «المسائل السّرويّة» ، ونقلتها هنا للأمانة ، والتّأكيد على ضرورة مراعاة الدّقّة . المعرّب .

فيها ، ولم نعدل عمّا في المصحف الظاهر على ما امرنا به حسب ما بيّناه»[١].

فالقاعدة العمليّة ـ إذن ـ هي قبول القرآن كما هو، والإذعان بأنه ناقص[٢]. ومعنى : أنّ قرآن الامامية كامل هو: إنّ نصّه كلّه موجود لدى الامام المهديّ المنتظر ـ عليه السلام ـ ، ولا يُعرف من خلال الرّوايات الموجودة ، علماً أنّ روايات الخبر الواحد الّتي يرفضها الشّيخ المفيد ، يوردها القمّيّ في تفسيره.

لقد تمّ طرح مسألة القرآن وبحثها مرّة أُخرى في كتاب «أوائل المقالات» ، ونلحظ هنا جواباً متبايناً على السؤال الثّاني المذكور آنفاً . يقول الشّيخ المفيد :

«أقول : انّ الأخبار قد جاءت مستفيضة عن أئمّة الهدى من آل محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ باختلاف القرآن ، وما أحدثه بعض الظّالمين فيه من الحذف والنقصان.

(١) فأمّا القول في التّأليف : فالموجود يقضي فيه بتقديم المتأخّر وتأخير المتقدّم، ومن عرف النّاسخ والمنسوخ ، والمكّيّ والمدنيّ لم يَرْتَبْ بما ذكرناه.

(٢) وأمّا النقصان : فإنّ العقول لا تحيله ، ولا تمنع من وقوعه ، وقد امتحنت مقالة من ادّعاه، وكلّمت عليه المعتزلة وغيرهم طويلاً فلم أظفر منهم بحجّة أعتمدها في فساده. وقد قال جماعة من أهل الإمامة : انّه لم ينقص من كلمة ، ولا من آية ، ولا من سورة ، ولكن حذف ما كان مثبّتاً في مصحف أمير

---

(١) السّرويّة ٦٠ ـ ٥٩ ، وردت عدم وثاقة الروايات التي ضمّت في طيّاتها فقرات من نصّ قرآني آخر، في «العكبرية» ، مسألة ٤٩ : «..مع أنّه لايثبت لأُبي وابن مسعود وجود مصحفين منفردين . وانّما يذكر ذلك من طريق الظن وأخبار الآحاد . وقد جاءت بكثير ممّا يضاف الى أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ من القراءة أخبار الآحاد التي جاءت بقراءة أُبي وابن مسعود على ما ذكرناه» .

(٢) إذا كان هذا هو رأي المؤلّف نفسه ، فهو على خطأ ، وإذا كان المؤلّف يستنتجه من كلام الشّيخ المفيد ، فليس في كلامه ما يدلّ على وجود نقص في القرآن ، و يبرأ الاماميّة جيعهم من هذه الشّبهة . يرجع إلى هامش ص ٥٤ ـ ٥٥ ـ ٥٦ من كتاب أوائل المقالات للاطمئنان على ما ذكرت . المعرّب .

المؤمنين ـ عليه السلام ـ من تأويله وتفسير معانيه على حقيقة تنزيله. وذلك كان ثابتاً منزّلاً، وإن لم يكن من جملة كلام الله تعالى الّذي هو القرآن المعجز، وقد يُسمّى تأويل القرآن قرآناً، قال الله تعالى: «ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يُقضى إليك وحيه وقل ربّ زدني علماً»[١]، فسمّى تأويل القرآن قرآناً. وهذا ما ليس فيه بين أهل التّفسير اختلاف، وعندي: إنّ هذا القول أشبه من مقال من ادّعى نقصان كلم من نفس القرآن على الحقيقة دون التّأويل. واليه أميل، والله أسأل توفيقه للصّواب»[٢].

فالشّيخ المفيد ـ بحمله روايات الشّيعة الواردة حول وجود نقص في القرآن على تفسيره لا على نصّه بالذّات[٣] ـ يتّفق بذلك مع المعتزلة وجميع أهل السّنّة. ويواصل الشّيخ كلامه منكراً وجود زيادة في القرآن، فيقول:

«وأمّا الزّيادة فيه، فمقطوع على فسادها من وجه، ويجوز صحّتها من وجه. فالوجه الّذي أقطع على فساده، أن يمكن لأحد من الخلق زيادة مقدار سورة فيه على حدٍّ يلتبس به عند أحد من الفصحاء. وأمّا الوجه المجوّز، فهو أن يزاد فيه الكلمة والكلمتان، والحرف والحرفان، وما أشبه ذلك ممّا لا يبلغ حدّ الإعجاز، ويكون ملتبساً عند أكثر الفصحاء بكلم القرآن، غير انّه لابدّ متى وقع ذلك من أن يدلّ الله عليه، ويوضّح لعباده عن الحقّ فيه، ولست أقطع على كون ذلك، بل أميل إلى عدمه وسلامة القرآن عنه. ومعي بذلك حديث عن الصّادق جعفر بن محمّد ـ عليه السلام ـ، وهذا المذهب بخلاف ما سمعناه عن بني نوبخت ـ رحمهم الله ـ من الزّيادة في القرآن والنقصان فيه. وقد ذهب

---

(١) طه: ١١٤.

(٢) أوائل المقالات ٥٤ ــ ٥٦.

(٣) لايسمّى هذا نقصاً، لأنّ عدم وجود التّفسير لايدلّ على وجود نقص في النصّ، فليفرّق بين ذلك. المعرّب.

إليه جماعة من متكلّمي الإماميّة، وأهل الفقه منهم والاعتبار»[١].

والإماميّ الّذي استطاع الشّيخ المفيد أن يدّعي - بحق - أنّه إلى جانبه، هو ابن بابويه[٢].

وملخّص الكلام هو: إنّه يمكن القول بوجود رأيين كانا سائدين بين الإماميّة حول كمال القرآن. فالبعض - حتّى قبل الشّيخ المفيد - كان يعتقد بأنّ مصحف عثمان كامل. أمّا البعض الآخر. كالنّوبختيّين، فقد كانوا يعتقدون بوجود زيادة ونقص في القرآن، بالرّغم من جنوحهم للاعتزال. وقد دافع الشّيخ المفيد عن الرأيين كليهما، ولكن من المحتمل بأنّ رأيه النّهائيّ هو: إنّ القرآن كامل و كما هو بالصّورة الّتي عليها[٣].

---

(١) أوائل المقالات ٥٦.

(٢) راجع: الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب.

(٣) ج. اليش، القرآن الشّيعي، في «آرابيكا»، السّادس عشر (١٩٦٩)، ٢١، Shi'ite Quran» Arabica «The J-Eliash» وذكر انّ الروايات الّتي نقلت من قبل الكليني «لا تدّعي بوجود تشويه متعمّد في مصحف عثمان، بل تذكر وجود فروق نصيّة معيّنة بين القراءات المختلفة، والميزات الجدليّة المنطقيّة، كما تذكر أنّ تغييراً قد تمّ في ترتيب بعض السّور والآيات».. واستشهد هذا الكاتب بكلام ابن بابويه (كما سيأتي في الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب)، وكلام الشّيخ المفيد في **أوائل المقالات ٥٦** دعماً لرأيه المرتكز على أنّ التفكير الإماميّ الرئيس لا يزعم حذف أشياء أساسيّة من القرآن المُوحى.
ولكن بما أنّ الشّيخ المفيد قد عرض رأياً مخالفاً في «المسائل السّرويّة»، وفي تقريره حول النوبختيّين، لذلك يتّضح، أنّ هناك رأيين سائدين في أوساط الإماميّة بشأن هذا الموضوع. وفي ضوء هذا، لايمكن القطع بأنّ الأحاديث المنقولة من قبل الكلينيّ، ليس فيها إشارة إلى تشويه أو تلاعب متعمّد في مصحف عثمان.
راجع أيضاً ا. كولبرك في «ملاحظات على موقف الإماميّة من القرآن» في س. م. استرن وآخرين، الفلسفة الاسلاميّة والسّنّة الكلاسيكيّة: «مقالة مقدّمة من قبل أصدقاء ريچارد، والزر وطلاّبه إليه» («دراسات شرقيّة»، العدد ٥، اوكسفورد: كاسيرو، ١٩٧٢) ص ٢٢٤ ـ ٢٠٩ حيث يظهر منه ان الرأيين لازالا سائدين بين الشيعة.

E.Kohlberg, «Some Notes on the Imamite Attitude to the Qur'ān», in S.M.Stern, et al., Islamic Philosophy and the classical Tradition: Essay presented by His Friends and Pupils to Kichard Walzer.

أمّا بالنّسبة إلى الجانب السّنّي ، فقد استدلّ عبد الجبّار على كمال القرآن مشيراً إلى الأهميّـة الفائقة الّتي يوليها المسلمون به ، كما نرى ذلك من خلال نقلهم لقراءات متنوّعة لأشخاص ، مثل : عبد الله بن مسعود ، وزيد بن ثابت ، ولو كانت هناك أقل محاولة من شأنها التلاعب بالقرآن وتحريفه ، فمن المؤكّد أنّهم ينتبهون لها . واستدلّ عبد الجبّار كذلك على أنّه لو كان عثمان قد تلاعب بالقرآن ، لقام عليّ ـ عليه السلام ـ بإصلاحه خلال أيّام خلافته ، حيث كانت عنده فرصة كافية[١] .

ميزات النبيّ صلّى الله عليه وآله : العصمة

لقد أكّد المعتزلة وأصرّوا على عصمة النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ من الذّنب والسّهو ، أكثر من أصحاب الحديث أو المتكلّمين الأشاعرة . والدّليل على ذلك : أنّهم اعتبروا السّيرة الحسنة الصّالحة للنّبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ ضروريّة لرفاه المؤمنين وسعادتهم . فهو يجب أن يكون معصوماً من ارتكاب كلّ ذنب حتّى لا يقلّ من شأنه ومصداقيّته بين المؤمنين[٢] .

يعتقد عبد الجبّار أنّ بعض الأنبياء أفضل من بعض[٣] ، بيد أنّه لا يرى أفضليّة شخصيّة جوهريّة للنبيّ محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ بالنسبة إلى سائر الأنبياء . فقد تحدّث عنهم جميعاً تحت عنوان واحد . ومن أجل خير النّاس وسعادتهم ، حيث يحتاجون إلى رسالة نبويّة من شخصٍ أمين موثوق ، لا يجيز الله لأنبيائه أن يرتكبوا ذنوباً متعمّدة ، أو

---

(١) المغني ١٦/٢٨٦ ـــ ٣٨٤

(٢) حول موقف المعتزلة عموماً ، راجع ت ، آندره في كتابه: **شخصيّة محمّد من خلال تعليم أمّته وإيمانها** («أرشيف الدّراسات الشّرقيّة» ، الجزء السّادس عشر؛ استوكهولم : نورستد ؛ ١٩١٨) ، ص ١٤٥ ـــ ١٣٩ . و بالنسبة لربط عبد الجبّار بين هذه المسألة وقاعدة الأصلح للانسان ، راجع : المغني ١٥/٣٠٣ ـــ ٣٠٢ .

T.Andrae, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde.

(٣) نفس المصدر ٢٨٠ .

يكذبوا ، سواء قبل بعثتهم أو بعدها[١] . وكذلك ينبغي أن لا يخطأ الأنبياء ، أو يرتكبوا ذنباً عن غفلة ، أو يراءوا في أداء مهامّهم الرسالية[٢] . ولكن قد يتعرّض نبيّ من الأنبياء الى غفلة أو ارتباك في أداء مهمّته الّتي شرحها للمؤمنين ، وطبّق الحدّ الأدنى الضّروريّ فيها . فمثلاً كان النبيّ محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ مسموحاً له أن يسهو في صلاة نافلته كما ورد في رواية ذي اليدين[٣] .

فالمبدأ الّذي عليه عبد الجبّار هو انّه لا يجوز أن يكون هناك نقص في النبيّ يوجب ابتعاد النّاس عن رسالته ، ولكنّه كسائر النّاس في الجوانب الأُخرى . وكذلك فإنّ الأنبياء غير معصومين من ارتكاب الصّغائر الّتي لا تقدح في مصداقيّتهم ، سواءً قبل البعثة أو بعدها[٤] .

من جهة أُخرى ، فإنّ بعض الإماميّة القدامى ـ على الأقل ـ كانوا ينكرون أن يكون النبيّ محفوظاً من ارتكاب الذّنوب . وفي الرّواية الّتي نقلها ابن بطّة الحنبليّ ، جاء أنّ عبد الله بن الحسن بن الحسن المتوفّى سنة ١٤٥/٣ ـ ٧٦٢ ، اتّهم الرافضة عموماً بالشّرك للدّليل أدناه :

«لو سألتهم ، «هل يذنب النبيّ ؟» لقالوا : «نعم ، وقد غفر الله له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر» . ولو سألتهم ، «هل يذنب عليّ ؟» لأجابوا . «لا . وكلّ من قال : إنّه يذنب ، فهو كافر»[٥] .

---

(١) نفس المصدر ٢٧٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠٤ .

(٢) نفس المصدر ٢٧٩ ، ٢٨١ .

(٣) نفس المصدر ٢٨١ . فيما يخصّ هذه الرّواية ، والبحث الموجود بين المفيد وابن بابويه حولها ، راجع : الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب .

(٤) نفس المصدر ٢٨٠ ؛ **شرح الأصول الخمسة** ٥٧٦ ــ ٥٧٣ .

(٥) أبو عبد الله عبيد الله بن محمّد بن حمدان بن بطّة العكبريّ في **أصول السّنّة والدّيانة** ، مراجعة وترجمة هـ . لائوست (دمشق : المعهد الفرنسيّ في دمشق ، ١٩٥٨) ، النصّ ، ص ٤٣ ، التّرجمة ، ص ٧١ . إشارة إلى الآية الثّانية من سورة الفتح : «ليغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر» .

إنّ الرأي القائل بأنّ هذه العقيدة كانت عقيدة بعض الشيعة حقيقة ، هو ما يذهب إليه الأشعري ، حيث يقول بأنّ فريقاً من الرّافضة ورئيسهم المبرّز هشام بن الحكم (المتوفّى سنة ١٧٩/٦ ـ ٧٩٥) كانوا يقولون بأنّ الأئمّة معصومون من الذّنب والسّهو والغفلة ، أمّا رسول الله فهو ليس كذلك . فقد عصى في أخذ الفداء يوم بدر[١] . من جهة أُخرى ، فإنّ الأئمّة لا يُوحى اليهم ، ولا تهبط الملائكة عليهم ، وهم معصومون من الذنب[٢] .

ويستطرد الأشعريّ في كلامه ، فيقول : من المعتقدات الأُخرى للرّافضة : انّ النبيّ والأئمّة لا يعصون الله ، والله عاصمهم من القصور والغفلة والزلل ، لأنّهم حججه على المؤمنين[٣] .

أمّا الشّيخ المفيد ، فقد كان يعتقد بأنّ جميع الأنبياء ، باستثناء محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ معصومون من جميع الكبائر ، وأمّا ما كان من صغير لا يستخقّ فاعله فجائز وقوعه منهم قبل النبوّة . وعلى غير تعمّد ، وفيما يلي نصّ كلامه :

«أقول : إنّ جميع أنبياء الله ـ صلّى الله عليهم ـ معصومون من الكبائر قبل النبوّة وبعدها ، وممّا يستخفّ فاعله من الصّغائر كلّها ، وأمّا ما كان من صغير لا يستخفّ فاعله فجائز وقوعه منهم قبل النبوّة ، وعلى غير تعمّد وممتنع منهم بعدها على كلّ حال . وهذا مذهب جمهور الإماميّة ، والمعتزلة بأسرها تخالف فيه»[٤] .

بيد أنّه يؤمن بالعصمة المطلقة للنبيّ محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ حتّى من

---

(١) إشارة إلى الآيات ٦٩ ــ ٦٧ من سورة الأنفال .

(٢) مقالات الإسلاميّين ٤٨ .

(٣) نفس المصدر ٤٩ ــ ٤٨ .

(٤) أوائل المقالات ٣٠ ــ ٢٩ .

الصّغائر الّتي قد يرتكبها سائر الأنبياء ، ولنسمعه يتكلّم ، فيقول تحت عنوان :

(القول في عصمة نبيّنا محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ خاصّة)

«أقول : إنّ نبيّنا محمّداً ـ صلّى الله عليه وآله ـ ممّن لم يعص الله ـ عزّ وجلّ ـ منذ خلقه الله ـ عزّ وجلّ ـ إلى أن قبضه ، ولا تعمّد له خلافاً ولا أذنب ذنباً على التّعمّد ولا النسيان . وبذلك نطق القرآن وتواتر الخبر عن آل محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ . وهو مذهب جمهور الإماميّة ، والمعتزلة بأسرها على خلافه .

وأمّا ما يتعلّق به أهل الخلاف من قول الله تعالى : «ليغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر» ، وأشباه ذلك في القرآن ، ويعتمدونه في الحجّة على خلاف ما ذكرناه ، فإنّه تأويل بضدّ ما توهّموه ، والبرهان يعضده على البيان .

وقد نطق الفرقان بما قد وصفناه ، فقال جلّ اسمه : «والنّجم إذا هوى . ما ضلّ صاحبكم وما غوى» فنفى بذلك عنه كلّ معصية ونسيان»[١] .

وخلافاً لابن بابويه وسائر شيوخ قم ، فقد كان الشّيخ المفيد يعتقد بأنّ النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ لم يَسْهُ في صلاته أبداً[٢] .

ميزات أخرى

قال الشّيخ المفيد بأنّ الله خصّ محمّداً ـ صلّى الله عليه وآله ـ بجميع الفضائل وخصال الكمال ، وخلال المناقب عندما بعثه بالنبّوة . ومن هذه الفضائل : فضيلة القراءة والكتابة اللّازمة له حيث جعله الله تعالى حاكماً بين الخلق في جميع ما اختلفوا فيه . ولابدّ له أن يكون قادراً على قراءة ما في الأديان الأُخرى من عقائد وأفكار[٣] .

---

(١) أوائل المقالات ٣٠ .

(٢) راجع : الصّفحة الأخيرة من الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب .

(٣) أوائل المقالات ١١٣ ـ ١١١ . علماً أنّ الجملة الأخيرة الّتي تبدأ من (ولابدّ) حتّى آخر المقطع تطابق النصّ الانجليزيّ الأصلي ، حيث حصل خطأ في ترجمتها الفارسيّة . المعرّب .

وكان الشّيخ المفيد مع جميع الإماميّة يعتقدون بأنّ آباء النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ من لدن آدم إلى عبد الله بن عبد المطّلب ، وأُمَّه آمنة ، وعمَّه أبا طالب ، مؤمنون بالله عزّ وجلّ موحّدون له . ووفقاً لكلام الشّيخ ، فإنّ جميع الفرق الأُخرى تخالف هذا الاعتقاد(١) .

وكذلك كانوا يعتقدون بأنّ الأنبياء أفضل من الملائكة . واختلفت المعتزلة في هذه المسألة حسب كلامه ، فالجمهور منهم يرى أنّ الملائكة أفضل ، وقال نفر منهم بالوقف في تفضيل أحد الفريقين على الآخر ، وقال آخرون منهم كقول الإماميّة(٢) .

الخلاصة

إنّ الاهتمام الرئيس للشّيخ المفيد يتركّز حول النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ والأئمّة الإثني عشر من آله . فهو يتحدّث عن معجزته الكبرى ، وهي القرآن ، بيد أنّه لا يحدّد بشكل قاطع مجال الإعجاز في القرآن . ففي إحدى رسائله يذكر أنّ الفصاحة والبلاغة هما سبب الإعجاز . وفي رسالة أُخرى يقول : إنّ الله هو الّذي صرف النّاس عن معارضة القرآن والإتيان بمثله . فموقفه النّهائيّ غير واضح من هذه المسألة .

يقول الشّيخ المفيد : انّ القرآن محدث ، ويرفض أن يسمّيه مخلوقاً . وعندما يتلى القرآن ، فيمكن القول انّ السّامع يسمع كلام الله تعالى ، لأنّه لا فرق في المتداول من الكلام بين الحكاية والمحكيّ . ويعتقد الشّيخ المفيد بعدم وجود زيادة في القرآن ، وعدم تعرّضه للتحريف والنحل ، ولعلّ رأيه المتأخّر هو : انّه لم يُحذَف منه شيء . وعندما يظهر الإمام المهديّ ـ عليه السلام ـ يتلو القرآن كما هو بترتيبه الصّحيح ، كما يقدّم للنّاس تفسيره الصّحيح .

---

(١) نفس المصدر ١٣ ــ ١٢.

(٢) نفس المصدر ١٦ . وراجع : مقالات الاسلاميّين ٣٤٠ ــ ٤٣٩ للأشعريّ ، أيضاً [أُحيط القرّاء علماً انّه ليس في الكتاب ما يؤيّد هذه الفقرة ، إذ لم يذكر الشّيخ المفيد انّ بعض المعتزلة يقولون في هذه المسألة كقول الإماميّة] المعرّب .

وفي عقيدة الشيخ المفيد ، فإنّ محمّداً ـ صلّى الله عليه وآله ـ معصوم من كلّ صغيرة وكبيرة منذ خلقه الله تعالى إلى أن قبضه . ولم يذنب أيّ ذنب حتّى عن ذهول أو نسيان . أمّا بقيّة الأنبياء فيمكن أن تصدر عنهم الصّغائر ممّا لا يستخف فاعله ، وذلك قبل بعثتهم ، وأمّا بعد بعثتهم ، فلا تصدر منهم صغيرة ولا كبيرة .

أمّا عبد الجبّار ، فإنّه ينقل معجزات عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ كما يفعل الشّيخ المفيد ، بيد أنّه أكثر وضوحاً عند تعدادها و إحصائها . ويعتقد عبد الجبار أنّ العجز عن مقارعة القرآن يعود إلى فصاحته الباطنيّة . ويقول : يجب أن نسمّيه مخلوقاً ، والمصحف المتداول مصحف صحيح وكامل . ويعتقد أنّ الأنبياء معصومون من الكذب وجميع الذّنوب الّتي تخلّ بشأنهم ، وأمّا من النواحي الأُخرى ، فلا فرق بينهم وبين سائر النّاس .

الفصل الخامس

الإمامة

يقول الشّيخ المفيد: «الإماميّة هم القائلون بوجوب الإمامة والعصمة ووجوب النّص»[1]. ولابدّ أن نتلمّس السبب الأساس لأيّ ضرب من ضروب الاختلاف القائم بين مذهب الشّيخ المفيد، ومذهب المعتزلة المعاصرين له، في الإمامة. وسنتحدّث في هذا الفصل عن الامام، تعريفه كما ورد في نتاجات الشّيخ المفيد وعبد الجبّار، عصمته، وعلمه، وميزات أُخرى له، المبالغات اللاّزم تفاديها، ضرورة وجود الإمام، مسألة غيبة الإمام الثّاني عشر، وطريقة تعيين الإمام.

تعريف الإمام

يقول الشّيخ المفيد: «الأئمّة قائمون مقام الأنبياء - صلّى الله عليهم وسلّم - في تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وحفظ الشّرائع وتأديب الأنام»[2]. وفي ضوء هذا التّعريف، فإنّ الإمام ليس رئيساً للمجتمع إداريّاً وقضائيّاً وعسكريّاً فحسب، بل هو معلّم مطلق القدرة للنّوع الإنسانيّ. وهذا التّعريف الأخير لإمام الشّيعة هو الأساس للتّعاليم والاعتقادات الأُخرى الّتي ينبغي دراستها كالعصمة من الذّنب والخطأ، وضرورة وجود الإمام في جميع العصور، وطريقة تعيين الإمام.

---

(١) الفصول المختارة ٢٤٠ ــ ٢٣٩.

(٢) أوائل المقالات ٣٥.

أمّا عبد الجبّار فإنّه يجعل الشؤون الإداريّة والعسكريّة والقضائيّة، من مهمّات الإمام أيضاً، بيد أنّه ينفي وجود دورٍ للامام كمعلّم حقيقيّ للمجتمع، فيقول: «الإمام من له الولاية على الأُمّة والتصرّف في أُمورهم على وجه لا يكون فوق يده يد»[١] ويردف قائلاً: احترازاً عن القاضي والمتولّي. أي: إنّه يفرّق بين الامام والقاضي والمتولّيّ.

ثمّة آراء متنوّعة ـ حتى بين الإمامية أنفسهم ـ حول الفضيلة الشخصيّة للإمام قياساً بالأنبياء. ويميل الشّيخ المفيد ـ مع الاحتياط ـ إلى تفضيل الأئمّة على جميع الأنبياء، ما عدا محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ فيقول:

«قد قطع قوم من أهل الامامة بفضل الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ من آل محمّد ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ على سائر من تقدّم من الرسل والأنبياء سوى نبيّنا محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ وأوجب فريق منهم لهم الفضل على جميع الأنبياء سوى أُولي العزم منهم ـ عليهم السّلام، وأبى القولين فريق منهم آخر، وقطعوا بفضل الأنبياء كلّهم على سائر الأئمّة ـ عليهم السلام.

وهذا باب ليس للعقول في إيجابه والمنع منه مجال، ولا على أحد الأقوال فيه إجماع. وقد جاءت آثار عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ في أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ وذريّته من الأئمّة، والأخبار عن الأئمّة الصّادقين أيضاً من بعد، وفي القرآن مواضع تقوّي العزم على ما قاله الفريق الأوّل في هذا المعنى. وأنا ناظر فيه وبالله أعتصم من الضلال»[٢].

وهناك تفضيل بين الملائكة أيضاً، فبعضهم له مقام الرّسالة والنبوّة. وفي مسألة

---

(١) شرح الأُصول الخمسة ٧٥٠. للمقارنة بين الامام الشّيعيّ والخليفة السّنّي، راجع جولدتسيهر، الشّريعة والقانون الإسلاميّ. ترجمة ف. ارين (باريس: كوتنر، ١٩٥٨)، ص ١٧٢ ـ ١٧١.

I. Goldziher' Le Dogme et la loi de l'Islam

(٢) أوائل المقالات ٤٣ ـ ٤٢.

تفضيل الأئمّة على الملائكة لا يرتاب الشّيخ المفيد في تبنّي هذا الرّأي ، بيد أنّه يتردّد في مسألة أفضليّة الأئمّة بالنسبة إلى كبار الملائكة ، كتردّده في أفضليّتهم بالنسبة إلى الأنبياء ، فيقول :

«أمّا الرّسل من الملائكة والأنبياء - عليهم السّلام - فقولي فيهم مع أئمّة آل محمّد - صلّى الله عليه وآله - كقولي في الأنبياء من البشر ، والرّسول - صلّى الله عليه وآله - ، وأمّا باقي الملائكة فإنّهم وإن بلغوا بالملكيّة (أي بعنوان كونهم ملائكة) فضلاً ، الأئمّة من آل محمّد - صلّى الله عليه وآله - أفضل منهم وأعظم ثواباً عند الله - عزّ وجلّ - بأدلّة ليس موضعها هذا الكتاب»[1] .

وفي ضوء ما تقدّم من كلام يظهر أنّ الأئمّة - من وجهة نظر الشّيخ المفيد - أفضل من جميع المخلوقين ، ما عدا محمّد - صلّى الله عليه وآله .

العصمة من الذّنب والخطأ

بما أنّ الائمّة خلفاء الأنبياء في تعليم النّاس ، لذلك يستنتج الشّيخ المفيد أنهم يجب أن يكونوا معصومين كالأنبياء ، حتّى يتسنّى لهم أداء مهامّهم ، بدون أن يوقعوا المجتمع في الخطأ والزّلل . فالأئمّة معصومون إلى درجة :

«أنّهم لا يجوز منهم صغيرة إلّا ما قدّمت ذكر جوازه على الأنبياء وانّه لا يجوز منهم سهو في شيء في الدّين ولا ينسون شيئاً من الأحكام .

وعلى هذا مذهب سائر الإماميّة إلّا من شذّ منهم وتعلّق بظاهر روايات لها تأويلات على خلاف ظنّه الفاسد من هذا الباب . والمعتزلة بأسرها تخالف في ذلك ويجوّزون من الأئمّة وقوع الكبائر والردّة عن الإسلام»[2] .

---

(١) أوائل ٤٤ .

(٢) أوائل المقالات ٣٥ .

فالتّنازل الوحيد للشّيخ المفيد باعترافه بالضعف البشريّ الموجود عند الأئمّة يشبه تنازله بالنسبة إلى الأنبياء، ما عدا محمّداً ـ صلّى الله عليه وآله ـ فهو يرى أنّ الأئمّة ـ قبل الإمامة ـ معرّضون إلى الصّغائر الّتي لا يستخفّ فاعلها، وتصدر على غير تعمّد(١).

إنّ أحد علماء الإماميّة المخالف لهذا الرأي، ويحتمل أنّه كان على بال الشّيخ المفيد هو: ابن بابويه الّذي كان يعتقد بأنّ النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ سها في صلاته، ولعلّه يجوّز مثل هذا السّهو على الأئمّة أيضاً(٢). وصحيح ـ كما يقول الشّيخ المفيد ـ أنّ المعتزلة يجوّزون الارتداد على الإمام، بيد أنّه نسي أن يردف كلامه بالقول: إنّهم يعتقدون بأنّ الامام المرتدّ يفقد مقام إمامته عند ارتداده عن دينه(٣).

إنّ الإمام بصفته خليفة النبيّ، لا يجب أن يكون معصوماً فحسب، بل ويكون منزّهاً مصوناً من كلّ خطأ وزلل. تثار بعد ذلك مسألة حول سعة علم الإمام. فالشّيخ المفيد ينكر أيّة ضرورة عقليّة للقول بأنّ الأئمة ـ كالمعتاد ـ يعرفون ما سيكون، وما تكنّه ضمائر النّاس، ولكنّه يقول: إنّ الله هو الّذي أكرمهم بذلك، وفيما يلي نصّ كلامه:

«أقول: إنّ الأئمّة من آل محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ قد كانوا يعرفون ضمائر بعض العباد، ويعرفون ما يكون قبل كونه، وليس ذلك بواجب في صفاتهم، ولا شرطاً في إمامتهم. وانّما أكرمهم الله تعالى به وأعلمهم ايّاه للطف في طاعتهم، والتمسّك بإمامتهم. وليس ذلك بواجب عقلاً، ولكنّه وجب لهم من جهة السّماع. فأمّا إطلاق القول عليهم بأنّهم يعلمون الغيب، فهو منكَر بيّن الفساد، لأنّ الوصف بذلك إنّما يستحقّه من علم الأشياء بنفسه لا بعلم مستفاد، وهذا لا يكون إلّا لله عزّ وجلّ. وعلى قولي هذا: جماعة أهل الإمامة

---

(١) يرجع الى ص ١٥٠.

(٢) يرجع إلى الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب.

(٣) يرجع الى المغني عبد الجبّار، ج ٢، القسم الثاني، ص ١٧٠.

إلّا من شذّ عنهم من المفوّضة ، ومن انتمى اليهم من الغلاة»[١] .

إذن ، العلم الخارق للعادة يمنح للأئمّة أحياناً بوصفه لطفاً ، ليتيسّر اعتقاد النّاس بهم ، لكنّه ليس صفة واجبة فيهم ، كشرط على إمامتهم .

إنّ عجز الإمام عن معرفة ما في ضمائر الآخرين له تأثير على أحكامه القضائيّة المرتبطة بشهادة الشّهود . وقد يدلّه الله على الحقيقة ، فيحكم بخلاف الظواهر وشهادة الشهود . وقد تغيب عنه بواطن الأُمور فيحكم فيها بالظواهر وشهادة الشّهود ، وقد يكون حكمه على خلاف الحقيقة ، وفيما يلي كلام الشّيخ المفيد في هذا الصّدد :

«أقول : إنّ للإمام أن يحكم بعلمه كما يحكم بظاهر الشّهادات . ومتى عرف من المشهود عليه ضدّ ما تضمّنته الشّهادة ، أبطل بذلك شهادة من شهد عليه وحكم فيه بما أعلمه الله تعالى . وقد يجوز عندي أن تغيب عنه بواطن الأُمور فيحكم فيها بالظواهر ، وإن كانت على خلاف الحقيقة عند الله تعالى . ويجوز أن يدلّه الله تعالى على الفرق بين الصّادقين من الشّهود وبين الكاذبين فلا تغيب عنه حقيقة الحال . والأُمور في هذا الباب متعلّقة بالألطاف والمصالح الّتي لا يعلمها على كلّ حال إلّا الله ـ عزّ وجلّ ـ . ولأهل الإمامة في هذه المقالة ثلاثة أقوال : فمنعهم من يزعم أنّ أحكام الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ على الظواهر دون ما يعلمونه على كلّ حال ؛ ومنهم من يزعم انّ أحكامهم إنّما هي على البواطن دون الظواهر الّتي يجوز فيها الخلاف ؛ ومنهم من يذهب إلى ما اخترته أنا من المقال . . . .»[٢] .

في ضوء ما تقدّم ، إذا أصدر الامام حكماً مناقضاً لشهادة الشّهود ، يجب أن يقبل ، لأنّ الاحتمال وارد بأنّ الامام أصدر حكمه عن طريق العلم الّذي ألقاه الله إليه

---

(١) **أوائل** ٣٨ ، راجع : الصفحات القادمة في هذا الفصل للتعرّف على المفوّضة .

(٢) **أوائل المقالات** ٣٧ ـ ٣٦ .

مباشرةً . من جهة أُخرى ، لا يستطيع أحد أن يطمئنّ اطمئناناً تامّاً ـ مع وجود الاحتمال دائماً ـ على أنّ الامام ينخدع بالظواهر في أيّ قضيّة كانت . وهذا لا يعني أنّ حكم الإمام وفقاً للظّواهر الزّائفة غير صحيح . فالحكم المبتني على شهادة عدد معيّن من الشّهود الكفوئين صحيح من الناحية الشّرعيّة والقانونيّة ، حتّى لو شهدوا بالكذب . والله تعالى يغيّر الحكم الصّادر يوم القيامة ، لكن القاضي لم يخطيء ولم يفعل باطلاً عندما يحكم وفقاً لما أمامه من حقائق مع ملاحظة جميع الضّوابط .

يقف الشّيخ المفيد إلى جانب الإماميّة المعتدلين على نحو التأكيد بسبب قبوله انّ الامام ـ اعتياديّاً ـ لا يعلم ما سيكون ، وما في ضمير الأشخاص ، وأنّه يمكن أن ينخدع بالظّواهر[١] . وعندما سئل عن سبب خروج الإمام عليّ ـ عليه السلام ـ إلى مسجد الكوفة وهو يعلم بأنّه سيقتل فيه ، أو سبب مسير الامام الحسين ـ عليه السلام ـ إلى أهل الكوفة ، وهو يعلم انّهم يخذلونه ولا ينصرونه ، أنكر في جوابه أن يكون للائمّة علم بتفاصيل كلّ حادثة تقع في المستقبل ، وقال : إنّ الامام يعلم الحكم في ما يكون دون أن يكون عالماً بأعيان ما يحدث ، ويكون على التّفضيل والتّمييز[٢] .

إنّ نظرة الشّيخ المفيد المعتدلة بالنسبة إلى سعة علم الامام وتفصيله ساعدته كثيراً في مناقشته مع أحد المعتزلة حول الإمام المهدي ـ عليه السلام ـ إذ سأله ذلك المعتزليّ قائلاً : إذا كان الإمام الثّاني عشر موجوداً حقّاً ، «فما باله لا يظهر لك ، فيعرّفك نفسه بالمشاهدة ، ويريك معجزة ، ويبيّن لك كثيراً من المشكلات ، ويؤنسك بقربه ، ويعظّم قدرك بقصده ، ويشرّفك بمكانه ، إذا كان قد أمن منك الإغراء به ، وتيقّن ولايتك

---

(١) مقالات الإسلاميّين ٥٠ . في جواب هذا السّؤال وهو: هل يعلم الأئمّة بكلّ شيء ، نقل الأشعريّ جوابين متناقضين عن الرّافضة .

(٢) العكبريّة ، المسألة ٢٠ .

له ظاهرة وباطنة»[١] فقال الشّيخ المفيد في جوابه، الى الحدّ الّذي يعلمه، انا لا أقول: إنّ الله عزّ وجلّ قد أطلع الامام على باطني وعرّفه حقيقة حالي[٢]. فكلّ ما يعلمه الإمام أنّ ظهوره للشّيخ المفيد قد لا يكون في صالحه.

ويقرّ الشّيخ المفيد ـ متردّداً ـ بالمأثور عن الأئمّة أنّهم يعرفون جميع الصّنائع واللّغات، بيد أنّه يقول: إنّ هذه المعرفة غير ضروريّة من جهة العقل والقياس. وما دفعه إلى قبول هذا المأثور هو اعتباره وحجّيّته. يقول الشّيخ تحت عنوان:

(القول في معرفة الأئمّة بجميع الصّناعات وسائر اللّغات)

«أقول: انّه ليس يمتنع ذلك منهم ولا واجب من جهة العقل والقياس. وقد جاءت أخبار عمّن يجب تصديقه بأنّ أئمّة آل محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ قد كانوا يعلمون ذلك، فإن ثبت، وجب القطع به من جهتها على الثّبات. ولي في القطع به منها نظر والله الموفّق للصّواب، وعلى قولي هذا جماعة من الإماميّة.

وقد خالف فيه بنو نوبخت ـ رحمهم الله ـ وأوجبوا ذلك عقلاً وقياساً، ووافقهم فيه المفوّضة كافّة وسائر الغلاة»[٣].

في هذا المجال، يتوسّط الشّيخ المفيد بين أيّ معتزليّ أو سنّي ينكر علم الإمام، وبين شيعيّ غالٍ يرى إمكانيّة إثبات علم الإمام عن طريق العقل. ويحتمل أن يكون الموقف الغامض للنوبختيّين حيال هذه المسألة مرتبطاً بنظرتهم التّفاؤليّة حول قدرة العقل غير المسدّد أكثر من ارتباطه بانشدادهم نحو الشّيعة المتطرّفين.

---

(١) آثرت نقل السّؤال بنصّه إيصالاً الى القصد وإتماماً للفائدة وتوضيحاً للمطلوب، علماً بأنّ جوابه يقع في صفحة ونصف من كتاب «الفصول المختارة». المعرّب.

(٢) **الفصول** ٨٠. ارتأيت أن أقتطف هذه العبارة من الجواب المطوّل على السؤال المذكور لأنّها أبلغ في هذا المقام. المعرّب.

(٣) **أوائل المقالات** ٣٨ ــ ٣٧.

ومن الجائز عقلاً ـ كما يقول الشّيخ المفيد ـ أن يسمع الأئمّة ، أو حتّى الصّالحين الأ برار من شيعتهم ، كلام الملائكة و إن كانوا لا يرون منهم الأشخاص ، وفيما يلي نصّ كلامه في هذا المجال :

(القول في سماع الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ كلام الملائكة الكرام و إن كانوا لا يرون منهم الأشخاص)

«أقول بجواز هذا من جهة العقل ، وانّه ليس بممتنع في الصّدّيقين من الشيعة المعصومين من الضلال . وقد جاءت بصحّته وكونه للأئمّة ـ عليهم السّلام ـ ومن سمّيت من شيعتهم الصّالحين الأ برار الأخيار واضحة الحجّة والبرهان . وهو مذهب فقهاء الإماميّة ، وأصحاب الآثار منهم . وقد أباه بنو نوبخت وجماعة من أهل الامامة ، لا معرفة لهم بالأخبار ، ولم يمعنوا النّظر ، ولا سلكوا طريق الصّواب»[١] .

وهنا يقرّ الشّيخ المفيد ـ مرّة أُخرى ـ بروايات ليس فيها مخالفة للعقل ، على حدّ تعبيره . إنّه لا يقول ـ طبعاً ـ إنّ الأئمّة أو المبرّزين من أتباعهم يسمعون كلمات الملائكة وأصواتهم دائماً . ومن خلال قبوله بالرأي القائل باحتمال سماع الآخرين لكلام الملائكة أيضاً ، ترك الطّريق مفتوحاً أمام الا تّصال الدّائم للطّائفة الشّيعية بعالم ما وراء الطّبيعة حتّى في زمن غيبة الامام المهدي ـ عليه السلام .

ويرفض الشّيخ المفيد القول بأنّ الأئمّة يوحى اليهم ، أو أنّهم يتلقّون إلهاماً كالّذي يتلقّاه الأنبياء[٢] . وقد أشار في كلامٍ له إلى انّ الله أوحى إلى أُمّ موسى ـ وهي لم

---

(١) أوائل المقالات ٤٢ ـ ٤١ .

(٢) لو قال المؤلّف : «ولا يرى الشّيخ المفيد مانعاً ـ عقلاً ـ من نزول الوحي الى الأئمّة . وقد أشار الى انّ الله أوحى الى أمّ موسى .... لكنّ إجماع المسلمين ـ كما يقول الشّيخ المفيد ـ على عدم نزول الوحي بعد النبيّ ...» لكان أنسب إلى سياق كلامه ، وأصحّ في وحدة موضوعه وتسلسل عباراته ، وذلك لأنّ الشّيخ المفيد يقول في ص ٣٩ من كتاب أوائل المقالات :

←

تكن نبيّاً ـ أن تُرضعه[١] . لكنّ إجماع المسلمين ـ كما يقول الشّيخ المفيد ـ على عدم نزول الوحي بعد النبيّ محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ[٢] .

وفي حقل منامات الرّسل والأنبياء والأئمّة ، فإنّها صادقة مصونة من الخطأ . ولم يُذكر شيء عن منام صلحاء الشّيعة . والأئمّة في مستوى الرّسل والأنبياء على صعيد المنامات والأحلام . وفيما يلي كلام الشّيخ المفيد في هذا الصّدد :

«أقول : إنّ منامات الرّسل والأنبياء والأئمّة ـ عليهم السّلام ـ صادقة لا تكذب ، وإنّ الله تعالى عصمهم عن الأحلام . وبذلك جاءت الأخبار عنهم ـ عليهم السّلام ـ على الظّهور والانتشار . وعلى هذا القول جماعة فقهاء الإماميّة وأصحاب النقل منهم ، وأمّا متكلّموهم فلا أعرف لهم نفياً ولا إثباتاً ولا مسألة فيه ولا جواباً ، والمعتزلة بأسرها تخالفنا فيه»[٣] .

ميزات أخرى

من الميزات الأخرى للأئمّة : ظهور المعجزات على أيديهم ، بالرغم من عدم

←

«اقول : إنّ العقل لايمنع من نزول الوحي اليهم [الى الأئمّة] وإن كانوا أئمّة غير أنبياء ، فقد أوحى الله عزّ وجلّ إلى أُمّ موسى أن ارضعيه .[الآية]، فعرفت صحّة ذلك بالوحي وعملت عليه ولم تكن نبيّاً ولا رسولاً ولا إماماً ولكنّها كانت من عباد الله الصّالحين . وانّما منعت من نزول الوحي عليهم .. للإجماع على المنع من ذلك والاتّفاق على أنّه من يزعم أنّ أحداً بعد نبيّنا ـ صلّى الله وعليه وآله ـ يوحي إليه فقد أخطأ وكفر...» المعرّب .

(١) إشارة الى الآية السّابعة من سورة القصص .

(٢) **أوائل المقالات** ٣٩ ، بالنسبة إلى الرواية الإماميّة المتعلّقة بالأشكال المختلفة لتلقّي الوحي ، يُرجع الى ..... وكذلك راجع ج . ونسينك ، مقالة «الوحي» في **دائرة المعارف الاسلاميّة** الموجزة ٦٢٢ حيث يقول : إنّ هذه الكلمة إشارة الى انّ الارتباط يتمّ بالشّكل الّذي يُنقل إلى الأنبياء . ويذكر روايات يتّضح منها كيفيّة نزول الوحي على محمّد ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم .

(٣) **أوائل** ٤٢ . راجع **الفصول المختارة** ٩٣ ـ ٩٢ فيما يخصّ دفاع الشّيخ المفيد عن رأي الاماميّة بالنسبة إلى الرؤيا .

وجود دليل عقليّ على ذلك . يقول الشّيخ المفيد :

«فأمّا ظهور المعجزات على الأئمّة والأعلام ، فإنّه من الممكن الّذي ليس بواجب عقلاً ولا ممتنع قياساً . وقد جاءت بكونه منهم ـ عليهم السّلام ـ الأخبار على التّظاهر والانتشار . فقطعت عليه من جهة السّمع وصحيح الآثار .

ومعي في هذا الباب جمهور أهل الإمامة ، وبنو نوبخت تخالف فيه وتأباه ، وكثير من المنتمين إلى الإماميّة يوجبونه عقلاً كما يوجبونه للأنبياء . والمعتزلة بأسرها على خلافنا جميعاً فيه سوى ابن الإخشيد ومن تبعه يذهبون فيه إلى الجواز وأصحاب الحديث كافّة تجوّزه لكلّ صالح من أهل التُّقى والإيمان»[١] .

مرةً أُخرى ، يقف الشّيخ المفيد في الوسط المعتدل . فالعقل لا يتطلّب أن تكون للإمام قدرة على المعجزة ، ولا ينفي وقوعها على يده . من النّاحية الطّبيعيّة لا يختلف الأئمّة عن سائر النّاس . يقول الشّيخ المفيد :

«أقول : إنّ رسل الله تعالى من البشر وأنبيائه والأئمّة من خلفائه محدثون مصنوعون ، تلحقهم الآلام ، وتحدث لهم اللّذات ، وتنمى أجسامهم بالأغذية ، وتنقص على مرور الزّمان ، ويحلّ بهم الموت ، ويجوز عليهم الفناء . وعلى هذا القول إجماع أهل التّوحيد ، وقد خالفنا فيه المنتمون إلى التّفويض وطبقات الغلاة»[٢] .

وإذا كان للأنبياء والأئمّة أجساد طبيعيّة في هذه الدّنيا ، فإنّ أحوالهم بعد الوفاة خارجة عن المتعارف ، إجمالاً . وفي النصّ التّالي يتحدّث الشّيخ المفيد عن معتقدات

---

(١) أوائل ٤١ ـــ ٤٠ .

(٢) نفس المصدر ٤٥ .

الشّيعة بالنسبة إلى شفاعة الأئمّـة ، وزيارة قبورهم :

«وأمّا أحوالهم بعد الوفاة : فإنّهم ينقلون من تحت التّراب فيسكنون بأجسامهم وأرواحهـم جنّـة الله تعالى ، فيكونون فيها أحياءاً متنعّمين إلى يوم الحساب ، يستبشرون بمن يلحق بهم من صالحي أُممهم وشيعتهم ، ويلقونه بالكرامات ، وينـتـظرون من يرد عليـهم (بـالكـرامات) من أمثال السّابقين من ذوي الدّيـانـات . وانّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ والأئمّـة من عترته خاصّة لا يخفى عليـهم بعد الوفاة أحوال شيعتهم في دار الدّنيا بإعلام الله تعالى لهم ذلك حالاً بعد حال . ويسمعون كلام المناجي لهم في مشاهدهم المكرّمة العظام بلطيفة من لطائف الله تعالى ، بيّنهم بها من جهة جمهور العباد ، وتبلغهم المناجاة من بعد كما جاءت به الرّواية . وهذا مذهب فقهاء الإماميّة كافّة وحملة الآثار منهم . ولست أعرف فيه لمتكلّميهم من قبل مقالاً ، وبلغني من بني نوبخت ـ رضوان الله عليهم ـ خلاف فيه ، ولقيت جماعة من المقصّرين عن المعرفة ممّن ينتمي إلى الإمامة أيضاً يأبونه»[١] .

إنّ الاعتقاد بعدم بقاء أجساد الأنبياء والأئمّـة في القبور بعيد جدّاً عن أن يقرّبه المعتزلة طبعاً . ولا شكّ أنّ هذا هو الاعتقاد السائد عند معظم الإماميّـة ، بيد أنّ النقطة الملفتة للنّظر هنا هي : أنّ الشّيخ المفيد لم يُسَمِّ أحداً من متكلّمي الإماميّـة المتقدّمين الّذين دافعوا عن هذا الاعتقاد . وقد أشار إلى أنّ النّوبختيّين وبعض المعاصرين له مخالفون لهذا الرّأي ، علماً أنّنا أشرنا ـ فيما سلف ـ إلى الميول العقليّـة للنّوبختيّين . ويقف الشّيخ المفيد هنا إلى جانب المتديّنين العاديّين ، وأصحاب الحديث بكلّ صراحة . فيستطرد في كلامه السّابق مستشهداً بآيتين من القرآن[٢] ، وحديث نبويّ هو :

---

(١) أوائل ٤٥ .

(٢) آل عمران / ٧١ ــ ٧٠ ؛ يس / ٢٧ ــ ٢٦ . أوائل ٤٦ ــ ٤٥ .

«من سلّم عليّ عند قبري سمعته، ومن سلّم عليّ من بعيد بلغته»[١]. ويذكر الشّيخ المفيد أيضاً بأنّه دافع عن هذا الاعتقاد في مكان آخر. ويدافع الشّيخ المفيد في أحد النّصوص الموجودة، عن التّعظيم والتوسّل والابتهال عند قبور الأئمّة الخالية، مقارناً ذلك بالطّواف حول الكعبة فيقول: «وقد تعبّد الله تعالى الخلق بالحجّ إلى البيت الحرام والسّعي إليه من جميع البلاد والأمصار. وجعله بيتاً له مقصوداً ومقاماً معظّماً محجوباً، وإن كان الله عزّ وجلّ لا يحويه مكان، ولا يكون إلى مكان أقرب من مكان»[٢].

ألوان مرفوضة من الغلو

لقد رأينا انّ الأئمّة ـ على حدّ تعبير الشّيخ المفيد ـ أفضل من جميع المخلوقين ماعدا محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ ولكن تبقى المسافة قائمة بين الله وعباده، من حيث إنّهم لا يعلمون الغيب إلّا ما يتفضّل به الله تعالى عليهم من لطف أحياناً. وأمّا وجود أجسادهم في الجنّة، فهي ميزة فريدة لهم، بيد أنّها ـ أيضاً ـ الشيء الوحيد الذي وُعد به كلّ مؤمن في القرآن، بوصفه جزاءً[٣]. فهي إذن ميزة لا ترفع الأئمّة فوق الآخرين، ولا تضع الإمام في درجة النبيّ محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ بالضّرورة.

وفي شرحه الذي كتبه على «عقائد الصدوق»، قام الشّيخ المفيد بتوضيح معنى كلمتي «الغلوّ» و «التّفويض»، فقال في الغلوّ ما نصّه:

«والغلاة من المتظاهرين بالاسلام هم الّذين نسبوا أمير المؤمنين والأئمّة من ذريّته ـ عليهم السّلام ـ إلى الالوهيّة والنبوّة، ووصفوهم من الفضل في الدّين

---

(١) أوائل ٤٦ ــ ٤٥.

(٢) المسائل العكبريّة، مسألة ٢٤.

(٣) لم يوعَد المؤمنون في القرآن بأنّ أجسادهم تنتقل إلى الجنّة بعد موتهم. وهذا خطأ فادح وقع فيه المؤلّف، ولا أدري من أين له هذا الرأي!؟ فالموعودون في القرآن هم الشّهداء فقط. وتحت عنوان «أحياء عند ربّهم يرزقون»، لاتحت عنوان «أجسادهم في الجنّة». المعرّب.

والدّنيا إلى ما تجاوزوا فيه الحدّ وخرجوا عن القصد وهم ضلاّل كفّار حكم فيهم أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ بالقتل والتّحريق بالنّار. وقضت الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ عليهم بالإكفار والخروج عن الاسلام»[١] .

أمّا التّفويض الّذي يختلف معناه عند الشّيعة عمّا هو موجود عند السّنّة على صعيد علم الكلام، فهو نوع من الغلوّ. والمعتقدون به لا يقولون أنّ الائمّة آلهة وأرباب، بل يقولون: إنّهم محدثون مع «دعواهم انّ الله سبحانه وتعالى تفرّد بخلقهم خاصّة، وأنّه فوّض إليهم خلق العالم بما فيه وجميع الأفعال»[٢] .

وقد لا يشعر متفرّج سُنّيّ بالحاجة إلى التّفريق بين هاتين الدّرجتين من الغلوّ. ولكن يبدو أنّ تهم الغلوّ والتّقصير كانت متبادلة بين مختلف المدارس الشّيعيّة، لأنّ الشّيخ المفيد، بعد هذه الفقرة من كلامه مباشرةً، يدافع عن نفسه ضدّ تهمة أحد المتكلّمين القمّيّين، حيث إنّ الخطوة الأُولى في الغلوّ عدم التّسليم باحتمال السّهو على الأنبياء والأئمّة. والشّيخ المفيد ـ بدوره ـ يتّهم مخالفيه بالتّقصير[٣] .

وحول الإمامة، هل هي تفضّل من الله ـ عزّ وجل ـ أم استحقاق، يقول الشّيخ المفيد بأنّها تفضّل إلهيّ يهبهُ الله تعالى للمستحقّ بعزمه على القيام بما كلّفه من الأعمال، والله ـ تعالى ـ يعلم بأنّ هذا الشّخص واجد لجميع الصّفات الاستثنائيّة اللاّزمة

---

(١) **تصحيح الاعتقاد** ٦٣ . للاطّلاع على الأخبار الّتي ترى أنّ أصل هذا الاعتقاد جاء من عبد الله بن سبأ، وتحدّث عن إدانته . راجع «رجال الكشّيّ» . طبع أحمد الحسينيّ (النجف : الآداب، بدون تاريخ)، ص ١٠١ ـــ ٩٨ . وراجع هوجسن (M.hodgson) أيضاً، مقالة «الغلاة» في الطّبعة الثّانية لدائرة المعارف الاسلاميّة ٩٥ـــ١٠٩٣ .

(٢) نفس المصدر ٦٥ . وفي ما يخصّ مذهب التّفويض، راجع : النوبختي ٧١، وسعد بن عبد الله، كتاب **المقالات والفرق**، مراجعة محمّد جواد مشكور (طهران : عطائي، ١٩٦٣) ٩١، حيث ذكر هناك بأنّ أتباع محمّد بن بشير كانوا على مثل هذا الاعتقاد . وكذلك يرجع الى إقبال ٢٦٥ ـــ ٢٦٤ .

(٣) يرجع إلى آخر الفصل الرّابع عشر من هذا الكتاب .

للاضطلاع بهذه المهمّة. وكلام الشّيخ المفيد هذا هونفس كلامه في النّبوّة. وفيما يلي كلامه حول الإمامة:

«أقول: انّ تكليف الإمامة، في معنى التّفضّل به على الامام كالنبوّة على ما قدّمت من المقال والتّفطيم المفترض له والتّبجيل والطّاعة مستحقّ بعزمه على القيام بما كلّفه من الأعمال، وعلى أعماله الواقعة منه أيضاً حالاً بعد حال. وهذا مذهب الجمهور من الاماميّة على ما ذكرت في النّبوّة. وقد خالف فيه منهم من قدّمت ذكره، ومعي فيه جمهور المعتزلة وسائر أصحاب الحديث»[١].

يشير الشّيخ المفيد هنا إلى ما ذكره قبل ذلك مباشرة حول النبوّة من أنّها تفضّل من الله ـ عزّ وجلّ ـ، ولكنّ النّبيّ يستحقّ هذا التّفضّل لعلم الله المسبق بأنّه سيقوم بتكاليف النّبوّة على أحسن وجه[٢]. ويمكن أن نعتبر هذه القاعدة كالبحث في المسألة الّتي اختلف فيها المعتزلة فيما بينهم، وهي: هل إنّ النبوّة تفضّل ولطف أو لا ؟[٣] ولكن في النّظام التّعليمي للشّيخ المفيد، فإنّ الدليل الرئيس على إثارة هذا السؤال هو: مواجهة الشّيعة المتطرّفين المعتقدين بالتّناسخ. ويحدّد الشّيخ المفيد في كلامه التّالي المؤيّدين والمناوئين لرأيه القائل بأنّ النبوّة والإمامة ـ من حيث الأساس ـ تفضّل ولطف من الله، تعالى:

«وهذا مذهب الجمهور من أهل الإمامة وجميع فقهائنا أهل النقل منّا. وانّما خالف فيه أصحاب التّناسخ المغترين إلى الاماميّة وغيرهم. ووافقهم على ذلك من متكلّمي الإماميّة بنو نوبخت ومن اتّبعهم بأسره من المنتمين إلى

---

(١) أوائل المقالات ٣٥ ــ ٣٤.

(٢) أوائل المقالات ٣٥ ــ ٣٤.

(٣) مقالات الاسلاميّين ٢٢٧.

الكلام. وجمهور المعتزلة على القول بالتّفضّل فيها، وأصحاب الحديث بأسرهم على مثل هذا المقال»[١].

إنّ الفكرة الّتي يعارضها الشّيخ المفيد هنا هي: إنّه يمكن أن يستحقّ شخصٌ ما الإمامة بسبب أعمال صالحة له في حياته الماضية. ويعارض الشّيخ المفيد ـ بشدّة ـ الاعتقاد بالتّناسخ الّذي كان يطفو على السطح بين الحين والآخر عند غلاة الشّيعة القدماء[٢]. ويهاجم حتّى معلّمه: ابن بابويه لتصديقه أو لتفسيره اللّفظي أحاديث تذكر وجود الأرواح قبل الأجساد، وبقاء الأرواح ودوامها بذاتها. وبناءً على كلامه، فإنّ مثل هذه التّعاليم تمهّد الطريق لأنصار مذهب التناسخ[٣].

صفات الإمام من وجهة نظر عبد الجبّار

من الطّبيعي انّ عبد الجبّار ينكر أن يكون للإمام علم خاص في هذه الحياة، كما ينكر حالته الخاصّة بعد الموت، وهما ممّا ينسبه الشّيخ المفيد إلى الأئمّة. وفيما يخصّ حاجة الأُمّة إلى الامام المعصوم، ينقل عبد الجبّار برهان الشّيعة، ويقول: لو ارتكب الإمام ذنباً، فإنّه يستحقّ إقامة الحدّ الشّرعيّ عليه، وفي تلك الحالة، هو والأُمّة يحتاجون إلى إمام آخر لإجراء الحدّ، والأحرىٰ، إلى إمام قد يقع بمثل ما وقع به الأوّل، وقس على هذا إلى مالا نهاية[٤]. ويقول عبد الجبّار في موضوع العصمة بعد جوابه على هذا الاعتراض: «إنّما وجب ذلك في الرّسول لأنّه حجّة فيما يؤدّيه، لا للوجه الّذي

---

(١) **أوائل المقالات** ٣٣.

(٢) راجع النوبختي، ص ٣١، ٣٥، ٧١، عبد القاهر البغداديّ في **الفرق بين الفرق**، طباعة م. الكوثريّ (القاهرة: الثقافة الاسلاميّة، ١٩٤٨) ١٤٥.

(٣) **تصحيح الاعتقاد** ٣٦ ــ ٣٢، منقول في أواسط الفصل السّادس عشر من هذا الكتاب.

(٤) **المغني** ٢٠، القسم الأوّل / ٨٤.

ذكرتم»[١] فالعصمة . إذن ، ميزة خاصّة للنبيّ وحده . ثمّ يستطرد عبد الجبار بالإعراب عن رأيه في الإمامة ومواصفات من يتصدّى لها ، فيقول :

«فلسنا نقول في الإمام : انّه يجب أن يتميّز عن غيره بفضل وعلم ، بل لا يمتنع من سائر خصاله أن يشاركه فيها غيره ، وإنّما يجب فيه أن يكون على أوصاف ، ويحصل فيه الطّريق الّذي به يصير إماماً كما يجب مثله في الحكّام والأُمراء ، إن وقع منه بعض الأحداث . وإن علم أنّه فسق ، انفسخت إمامته ، ووجب طلب غيره ، كما يجب مثل ذلك عند موته . فإذا كان كونه إماماً لا يمنع فيه من موت وما يجري مجراه . فكذلك لا يمنع ممّا ذكرناه»[٢] .

وفي مقابل إصرار الشّيعة على وجوب عصمة الإمام ، لكي لا يكون سبباً في ضلال أُمّته ، يصرّ عبد الجبّار على أنّ الامام يمكن أن يكون فاسداً ، واذا كان كذلك فلابدّ أن يُقصى من منصبه . والإمام ـ في رأي الاماميّة ـ حاكم الأُمّة ، والله هو الضامن لاستقامته . أمّا من وجهة نظر المعتزلة ، فالأُمّة هي حاكمة الإمام ، والله حاكم الأُمّة .

قبل قليل ، في هذا القسم ، تحدّث عبد الجبّار ضدّ مفهوم العصمة عند الإماميّة ، وأنّها تخصّ الأئمّة . ويمكن أن يكون للعصمة ـ على حدّ قول عبد الجبّار ـ أحد المعنيين التّاليين :

«إمّا انّه تعالى قد لطف له في الامتناع من القبيح ، فهو معصوم بما فعله تعالى ، وهذا الوجه يستوي فيه كلّ مكلّف ، ولا يجوز أن يكون هذا مرادهم . وإمّا أن يراد بذلك أنّ المتعالم من حاله انّه لا يختار القبيح والإخلال بالواجب ؛ فإنّه تعالى عصمه من ذلك ، بمعنى انّه فعل ما يقتضي اختياره عند

---

(١) نفس المصدر ٨٥ .

(٢) المغني ٢٠ ، القسم الأوّل / ٨٥ .

الفعل الواجب، والانتهاء عن القبيح. وقد علمنا انّه لا يمتنع إثبات جماعة في كلّ زمان هذه حالهم سوى الامام. وهذا يبيّن بطلان علّتهم»[١].

إنّ المعنى الأوّل الّذي اقترحه عبد الجبّار للعصمة، ليس لطفاً الهيّاً بالضّرورة. وجميع النّاس - من وجهة نظر المعتزلة - يحظون باللّطف الالهيّ بصورة كافية لكي يكونوا مصونين من عمل السّوء، لذلك فهم متساوون من هذه الناحية. ولكنّ جميع النّاس لا يقبلون هذا اللّطف، لذا فإنّ انتخابهم عامل مؤثّر. وهذا لا يمكن أن يكون نفس مفهوم العصمة عند الشيخ المفيد، لأنّه ذكر بأنّ العصمة تفضّلٌ من الله تعالى على من علم أنّه يتمسّك بعصمته[٢]. وبما أنّ قبول العصمة الممنوحة - حسب رأي الشّيخ المفيد - يعود إلى جوهر العصمة ذاتها، لذلك فإنّ الّذين سمّاهم معصومين هم «جميع المؤمنين من الملائكة والنّبيّين والأئمّة»[٣].

إنّ السّبب الذي يجعل الشّيخ المفيد لا يوسّع من دائرة العصمة لتشمل غير الملائكة والأنبياء والائمّة، هو تصوّره عنها بأنّها تشمل أشياء أكثر ممّا يتصوّره عبد الجبّار. فهي لا تشمل الكبائر فحسب، بل الصّغائر، وحتّى السّهو والغفلة. والتجربة لا تدلّ على وجود نماذج من النّاس مصونة محفوظة من الصّغائر. لهذا السّبب تكون العصمة ميزة خاصّة للأنبياء والأئمّة والملائكة.

يواصل عبد الجبّار مناقشته للأنماط الممكنة من الصّيانة الالهيّة، فيذكر نمطاً آخر، ويرفضه، كما يرفضه الشّيخ المفيد، فيقول:

«ولا يمكن أن يُقال: انّه معصوم بمعنى انّه ممنوع من القبيح؛ لأنّه لو كان كذلك لبطل تكليفه، ولخرج من أن يكون ممدوحاً؛ ولأنّا قد بيّنا أنّ عصمة

---

(١) المغني ٢٠، القسم الأوّل / ٨٦.

(٢) تصحيح الاعتقاد ٦١، وراجع الصّفحة التي تتكلّم عن هذا الموضوع تحت عنوان «العصمة واختيار الشّخص».

(٣) أوائل المقالات ١١١.

الإمـام لا تفيد إلّا ما ذكرناه ، ولا تكون حال الأئمّـة لو كانوا معصومين أوكد من حالهم [حال الرّجال العادلين والمحسنين في الأمّـة]»[١] .

فـمـن وجـهـة نظر عبد الجبّار ، يمكن أن يرتكب الأئمّـة القبيح ، إلى الحدّ الّذي يـفضي إلى إقـصـائـهـم . وتـصوّره عن العصمة أنّها يمكن أن تنطبق على أيّ فرد من أفراد الـمـجـتـمـع . ولا مـانـع مـن انـطـبـاقـهـا عـلى هذا الامام أو ذاك ، بيد أنّها ضروريّـة على الإطلاق . ولا حاجة أن يكون الإمام أفضل أفراد الأُمّـة . ولا نقاش لعبد الجبّار حول العلم الـخـاصّ للإمام ، كما لا يدور في خلده أن يقارن بينه وبين الأنبياء والملائكة . فالإمام كسائر النّاس من حيث الصّفات الشّخصيّـة .

وينكر عبد الجبّار صدور المعجزات عن الأئمّـة . وعندما يقول بأنّ المعجزة يجب أن تُـسبقَ بادّعاء النبوّة ، فهو يقصد المعجزة بمعناها على وجه الحصر . ولا تصدر المعجزة إلّا من نبيّ . وتبعاً لأبي هاشم الجبّائي ، ونقلاً عنه ، قال عبد الجبّار بأنّه لابدّ للأنبياء من علامة فارقة تميّزهم عن الآخرين ، وهذه العلامة هي : المعجزة[٢] .

مـن نـاحـيـة أُخرى ، يرى الشّيخ المفيد انّ المعجزة لا تصدر عن الأئمّـة فحسب ، بل عن المنصوبين من الخاصّة والسفراء والأبواب أيضاً ، وفيما يلي نصّ كلامه :

(القول في ظهور المعجزات على المنصوبين من الخاصّة والسّفراء والأبواب)
«أقول : إنّ ذلك جائز لا يمنع منه عقل وسنّـة ولا كتاب . وهو مذهب جماعة مـن مـشـايـخ الإمـاميّـــة . وإلـيه يذهب ابن الإخشيد من المعتزلة وأصحاب الـحـديـث فـي الـصّالحين والأبرار . وبنونوبخت من الاماميّـة يمنعون ذلك ، ويـوافـقـون الـمـعـتـزلـة فـي الخلاف علينا فيه . ويجامعهم على ذلك الزّيديّة

(١) المغني ٢٠ ، القسم الأوّل / ٨٦ .
(٢) المغني ١٥/ ٢١٧ فما بعدها .

والخوارج . المارقة عن الإسلام»[١] .

ففي نظام الشّيخ المفيد ، لا يتوقّف التّعليم القاطع والجازم عند محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ إذ من الممكن أن يكون لخلفائه من الأئمّة ، وحتّى لآخرين من المنصوبين للتحدّث عنهم . ليفيدوا من شأن المعجزة واعتبارها .

ضرورة وجود الإمام

يدافع الشّيخ المفيد عن هذا التعليم المركزيّ للإماميّة ، فيقول :

«اتّفق أهل الإمامة على انّه لابدّ في كلّ زمان من امام موجود يحتجّ الله ـ عزّ وجلّ ـ به على عباده المكلّفين ويكون بوجوده تمام المصلحة في الدّين . واجتمعت المعتزلة على خلاف ذلك ، وجواز خلوّ الأزمان الكثيرة من إمام موجود . وشاركهم في هذا الرأي وخالف الاماميّة فيه : الخوارج ، والزّيديّة ، والمرجئة ، والعامّة المنتسبون إلى الحديث»[٢] .

واستدلّ الشّيخ المفيد على ضرورة وجود الإمام استدلالاً موجزاً مبتنياً على أربعة أدلّة هي : القرآن ، والحديث ، والإجماع ، والعقل والتجربة ، وذلك في بداية كتاب «الإفصاح في إمامة أمير المؤمنين» الّذي ألّفه خصّيصاً للدفاع عن خلافة الإمام عليّ ـ عليه السلام ـ الحقّة للنبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ فقال :

«فأمّا القرآن : فقوله تعالى : «يا أيّها الّذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول وأُولي الأمر منكم»[٣] فأوجب معرفة الأئمّة من حيث أوجب طاعتهم ، كما

---

(١) أوائل المقالات ٤١ ، ذكر الشّيخ المفيد الطّبقات على النحو التّالي : المنصوبون من الخاصّة ، والسّفراء ، والأبواب . وفيما يخصّ العنوان الأخير يُرجع الى ب . لويس Lewis B. ، مقالة «الباب» في الطبعة الثانية لدائرة المعارف الإسلاميّة ١/ ٨٣٢ .

(٢) أوائل المقالات ٨ .

(٣) النساء / ٥٩ .

أوجب معرفة نفسه ، ومعرفة نبيّه ـ صلّى الله عليه وآله ـ بما ألزم من طاعتهما على ما ذكرناه. وقول الله تعالى : «يوم ندعو كلّ أُناس بإمامهم فمن أُوتي كتابه بيمينه فأُولئك يقرأون كتابهم ولا يظلمون فتيلا» [الإسراء/ ٧١].
وليس يصحّ أن يدّعي أحد بما لم يفترض عليه علمه والمعرفة به»[١] .

ويواصل الشّيخ المفيد كلامه بالنسبة إلى الدليل الثّاني ، فيقول :

«وأمّا الخبر : فهو المتواتر عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ انّه قال : (من مات وهو لا يعرف إمام زمانه ، مات ميتةً جاهليّة). وهذا صريح بأنّ الجهل بالإمام يُخرِج عن الإسلام»[٢] .

وأمّا بالنسبة إلى الدليل الثالث ، فيقول :

«وأمّا الإجماع : فإنّه لا خلاف بين أهل الإسلام انّ معرفة أئمّة المسلمين واجبة على العموم كوجوب معظم الفرائض في الدّين»[٣] .

وهذا احتكام جدليّ إلى إجماع من يسمّون : مسلمين . وقد جعل الشّيخ المفيد الاستدلال على قاعدة الإجماع العام لجميع أهل الإسلام ، ليشمل حتّى أُولئك الّذين عرّفهم على أنّهم خارجون عن الدّين في استدلاله المتقدّم : وهم الّذين لا يعرفون إمام زمانهم[٤] . وأمّا بالنسبة إلى الدليل الرّابع ، فيقول :

«وأمّا النظر والاعتبار: فإنّا وجدنا الخلق منوطين بالأئمّة في الشّرع إناطةً يجب بها عليهم معرفتهم على التّحقيق ، وإلّا كان ما كلّفوه من التسليم لهم في أخذ الحقوق منهم ، والمطالبة لهم في أخذ مالهم ، والارتفاع اليهم في

---

(١) الإفصاح في إمامة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (الطبعة الثانية ؛: النجف : الحيدريّة ١٩٥٠)٣.

(٢) الافصاح ٤ ـ ٣ .

(٣) نفس المصدر ٤ .

(٤) للاطلاع على المفهوم الدّقيق للإجماع عند الشّيخ المفيد ، الّذي لم يستعمل هنا ، راجع : عنوان «الإجماع» في الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب .

الفصل عند الاختلاف ، والرّجوع إليهم في حال الاضطرار، والفقر إلى حضورهم لإقامة فرائض من صلوات وزكوات وحجّ وجهاد تكليف مالا يطاق ، ولمّا استحال ذلك على الحكيم الرّحيم سبحانه ، ثبت انّه فَرَضَ معرفة الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ ، ودلّ على أعيانهم بلا ارتياب»[١] .

فمحصّلة هذا الدليل هو : لو أنّ الله أمر بشيء مستحيل ، لكان ظالماً . وهذه المقدّمة ـ الّتي بُني عليها برهان الإماميّة ـ مبدأ أساسيّ من مبادىء المعتزلة أيضاً[٢] .

بيد أنّ المعتزلة أنفسهم لا يستنبطون مثل هذه النتيجة من مبدئهم . وينكر عبد الجبّار البرهنة على ضرورة وجود الإمام عن طريق الاستدلال العقليّ . فهو يقول بأنّه من الممكن الالتفات إلى ضرورة الإمامة عن أحد طريقين : إمّا أن يكون الانسان قادراً على أداء واجباته ، أو أنّ الإمام يحدّد له واجباته[٣] . فليست هناك حاجة إلى الإمامة حسب الدّليل الأوّل ، وذلك لأنّ الانسان قادر على أداء واجباته المفروضة عليه بدون إمام . وكذلك لا ضرورة هناك لوجود الإمام من أجل تحديد الواجبات ، لأنّ ما فرض من منظور العقل بوصفه تكليفاً ، يمكن توضيحه باستعمال العقل نفسه . والتكاليف المفروضة ـ مضافاً إلى هذه التكاليف ـ قد وُضّحت بصورة كافية من قبل النبيّ الّذي أتى بالوحي . ونحن أيضاً لا حاجة لنا إلى الاتّصال المباشر مع النبيّ ، لأنّ بين أيدينا مقداراً وافراً من الأحاديث عنه[٤] .

قام عبد الجبّار ، بعد أن بيّن عدم إمكانيّة البرهنة على ضرورة وجود الإمام عن طريق العقل ، بطرح دليله في هذا المجال ، حيث إنّ من الضّروري ـ حسب قاعدة

---

(١) الإفصاح ٤ .

(٢) أشار جولدتسيهر في الشّريعة ١٨٩ إلى الإفادة من مبادىء الاعتزال بوصفها قواعد لبراهين الإمامية .

(٣) المغني ٢٠ ، القسم الأوّل ١٧ .

(٤) نفس المصدر ٢٠ ــ ١٨ .

الوحي ـ وجود إمام في كلّ عصر وزمان . فالحاجة إلى وجود الإمام قائمة لإجراء الحدود المعيّنة في القرآن[١] ، ولإجماع صحابة النبيّ على ضرورة وجود الإمام[٢] .

هناك شَبَهٌ بين البرهان الأوّل لعبد الجبّار « المتوكّئ على الوحي» ، وبين برهان الشّيخ المفيد «المتوكّئ على النّظر والاعتبار» . فبرهان الشّيخ المفيد ـ عمليّاً ـ متوكّئ على ركيزتين هما : المبدأ الموحى في هذا الحقل ، حيث إنّ الانسان يجب أن يعرف الشريعة ويطيعها . والمقدّمة المبتنية على العقل والتجربة ، إذ لا يمكن معرفة الشريعة وطاعتها بدون حضور الإمام .

بيد أنّ هناك اختلافاً حقيقيّاً بين عبد الجبّار والإماميّة حول ضرورة وجود الإمام . فالإماميّة يرون أنّ وجود الإمام في كلّ عصر ضرورة مطلقة ، في حين لا يرى عبد الجبّار ذلك . ولا يقرّ عبد الجبّار بما ورد في بعض روايات الإماميّة ، قولهم : «لولا الحجّة لساخت الأرض بأهلها»[٣] .

بالرغم من ذلك ، فإنّ الشّيخ المفيد والمعتزلة معاً كانوا في موقف متماثل مُحرِج ، من حيث عجزهم عن الإشارة إلى الإمام الّذي كان يعيش في عصرهم . واستعمل الشّيخ المفيد هذا الموضوع كبرهانٍ للتّنكيل بالمعتزلة ، فقال :

«من العجب أنّا والمعتزلة نوجب الإمامة ، ونحكم بالحاجة إليها في كلّ زمان ، ونقطع بخطأ من أوجب الاستغناء عنها في حال بعد النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ . وهم دائماً يشنّعون علينا بالقول في الغيبة ، ومرور الزمان بغير ظهور إمام . وهم أنفسهم يعترفون بأنّهم لا إمام لهم بعد أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ الى هذا الزمان ، ولا يرجون إقامة إمام في قرب هذا من الأوان . فعلى كلّ حال ،

---

(١) المغني ٢٠ ، القسم الأوّل ٤١ .

(٢) نفس المصدر ٤٧ .

(٣) الكافي ١/١٧٩، رقم ١٣ ــ ١٠ .

نحن أعذر في الغيبة وأولى بالصواب عند الموازنة ، للأصل الثابت من وجوب الإمام لدفع الحاجة إليها في كلّ أوان»[١] .

لقد أوصد الشّيخ المفيد الباب أمام مثل هذا الاعتراض الّذي أثاره المعتزلة ضدّ الإماميّة لقولهم باختفاء إمامهم ، وذلك بعد أن بيّن بأنّ الإماميّة أدّوا ما عليهم من واجب تجاه الإمامة أكثر من المعتزلة ، فقال في هذا الصّدد :

«فقال هؤلاء القوم : وإن قالوا [الإمامية] بالحاجة الى الإمام ، فعذرهم واضح في بطلان الأحكام ، لعدم الإمام الذي يقوم بالأحكام . وأنتم تقولون : إنّ أئمّتكم ـ عليهم السّلام ـ قد كانوا ظاهرين الى وقت زمان الغيبة عندكم ، فما عذركم في ترك إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام ؟

فقلت له : إنّ هؤلاء القوم ، وإن اعتصموا في تضييع الحدود والأحكام بعد الأئمّة الذين يقومون بها في الزمان ، فإنّهم يعترفون بأنّ في كلّ زمان طائفة منهم من أهل الحلّ والعقد ، قد جعل إليهم إقامة الأحكام ، الذي يقوم بالحدود وتنفيذ الأحكام ، فما عذرهم عن كفّهم عن إقامة الإمام ، وهم موجودون معروفون الأعيان . فإن وجب عليهم لوجودهم ظاهرين في كلّ زمان ، إقامة الإمام المنفّذ للأحكام ، وعانوا ترك ذلك في طول هذه المدّة عاصين ضالّين عن طريق الرشاد ، كان لنا بذلك عليهم»[٢] .

يواصل الشيخ المفيد كلامه فيقول بأنّه لو كان للمخالفين عذر في ترك نصب الإمام ، فعذر الشيعة في عدم إظهار الإمام وترك إقامة الأحكام أوضح وأوجه من عذرهم . «لأنّا نعلم يقيناً بلا ارتياب أنّ كثيراً من أهل بيت رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ قد شُرّدوا عن أوطانهم وسفكت دماؤهم ، والزم الباقون منهم الخوف على التوهّم عليهم أنّهم

---

(١) خمس رسائل في إثبات الحجّة ، الرّسالة الثالثة ٤ .

(٢) خمس رسائل في إثبات الحجّة ، الرّسالة الثالثة ٥ ـ ٤ .

يـرون الـخـروج بالسيف»[١] . من جهة أُخرى ، فإنّ المعتزلة الذين «يصرّحون بالمجالس بـأنـهـم أصحـاب الاخـتـيـار ، وانّ إلـيـهم الحلّ والعقد ، والإنكار على الطاعة ، وانّ من مـذهـبهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرضاً لازماً على اعتقادهم ، وهم ـ مع ذلك ـ آمنون من السلطان ، غير خائفين من نكره عليهم من هذا المقال»[٢] .

وعـنـدمـا يتحدّث عبد الجبّار عن الخليفة المباشر للإمام عليّ ـ عليه السلام ـ ، يقرّ بـأنّ الامـام الـحـسـن ـ عـلـيـه الـسلام ـ كان إماماً حقيقيّـاً ، وما تنازله عن الخلافة لصالح مـعـاوية إلّا تنازل ظاهريّ غير قلبيّ ، حصل نتيجة الضغوط . وحتّى لو كان تنازلاً طوعيّـاً ، فلا اعتبار له ، لأنّ الامام الحقّ لا يتنازل عن حقّه[٣] . والأئمّـة الحقيقيّـون الآخرون هم : الإمـام الـحـسـيـن ـ عليه السلام ـ ، وزيد بن عليّ ، ومحمّد بن عبد الله (النّـفس الزّكيّـة) ، وإبـراهـيـم ، ويـزيـد بن الوليد ، وعمر بن عبد العزيز . أمّا معاوية والمروانيّون فليسوا أئمّـة حقيقيّين ألبتّـة[٤] . ولم يصرّح عبد الجبّار برأيه حول الخلفاء العبّاسيّين .

مع هذا كلّه ، يثير عبد الجبّار اعتراضاً بقوله : كيف يمكن أن يعتقد أحد بضرورة وجود إمام في كلّ عصر ، في حين هولا يرى مثل هذا الإمام في العصر الحاضر ؟ ويجيب عليه قائلاً :

«لـسـنـا نـعـنـي بوجوب ذلك حصوله ، وإنّما نريد أنّه يلزم النّاس التوصّل إليه

---

(١) نقلاً بالنص عن المصدر المذكور .

(٢) نفس المصدر ٦ ـ ٥ [نقلاً بالنص عن المصدر المذكور . المعرّب] .

(٣) المغني ٢٠ ، القسم الثاني ، ٤٩ ـ ١٤٧ .

(٤) المغني ٢٠ ، القسم الثاني ، ص ١٥٠ ـ ١٤٩ . للاطّلاع على موقف المعتزلة بالنسبة إلى هذه الامور ، وبالنسبة الى الخلفاء العبّاسيّين . راجع : و . مادلونغ في «الامام القاسم بن إبراهيم ومبادىء العقائد الزّيديّة» (برلين : دجرويتر ، ١٩٦٥) ، ص ٤٣ ـ ٣٦ .

W.Madelung, Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslchre der Zaiditen ((«Studien zur sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients»), Neue Folge, Vol. I; Berlin; De Gruyter).

على شرائط : بأن يكون التمكّن منه حاصلاً ، ويكون هناك من يصلح لذلك . ولا يكون هناك إمام ولا وليّ عهد. فمتى كانت الخلال هذه ، وجب على النّاس التّوصّل إلى إقامته . فإن فعلوا ذلك فقد أدّوا ما لزمهم ، وإلّا فقد قصّروا في الواجب»[1] .

إنّ جواب عبد الجبّار على هذا الاعتراض يمثّل صورة مرنة لضرورة الحاجة إلى وجود الإمام . وهذا ما يتناسب مع نظامه كثيراً حيث إنّ ضرورة وجود الإمام تنبع من الوحي لا من الاستدلال العقليّ . ولأنّ النّاس يستطيعون مواصلة طريقهم بتعقّل دون الحاجة إلى إمام. فضرورة وجود الإمام في جميع العصور عند المعتزلة ليست بتلك الدّرجة الملحّة الّتي عند الشّيعة .

وكان الشّيخ المفيد مكرهاً أيضاً أن يجيب على الاعتراض الّذي أثاره المعتزلة حين سأله أحدهم قائلاً : ما بال الإمام الغائب لا يظهر لك ؟ فأجابه وفقاً لقاعدة الأصلح والمصلحة . والإمام يعلم بأنّ المفيد وأمثاله لا يعتريهم الشّكّ في أيّام غيبته ، يقول الشّيخ المفيد :

«وعلم أنّ اعتقادنا ذلك من جهة الاستدلال ، ومع عدم ظهوره لحواسّنا أصلح لنا في تعاظم الثّواب ، وعلوّ المنزلة باكتساب الأعمال ، إذ كان ما يقع من العمل بالمشاقّ الشّديد أعظم ثواباً ممّا يقع بالسهولة مع الرّاحة ، فلمّا علم ـ عليه السّلام ـ ذلك من حالنا وجب عليه الاستتار عنّا ، لنصل إلى معرفته وطاعته على حدٍّ يكسبنا من المثوبة أكثر ممّا يكسبنا العلم به والطّاعة له مع المشاهدة وارتفاع الشّبهة الّتي تكون في حال الغيبة والخواطر»[2] .

ثمّ يوجّه اعتراضه لمحاوره المعتزليّ ، وينسب اليه الاعتقاد القائل بأنّ الله يجب

---

(١) المغني ٢٠ ، القسم الأوّل ، ٥٠ .

(٢) الفصول ٨٠ .

أن يعمل ماهو الأصلح لأغلبيّة النّاس. يقول الشّيخ المفيد:

«مع أنّ أصلك في اللّطف يؤيّد ما ذكرناه ويوجب ذلك، وإن علم انّ الكفر يكون مع الغيبة والإيمان مع الظّهور، لأنّك تقول: (انّه لا يجب على الله تعالى فعل اللّطف الّذي يعلم أنّ العبد إن فعل الطّاعة مع عدمه كانت أشرف منها إذا فعلها معه) فكذلك يمنع الإمام من الظّهور إذا علم أنّ الطّاعة للإمام تكون عند غيبته أشرف منها عند ظهوره، وليس يكفر القوم به في كلا الحالين، وهذا بيّن لا إشكال فيه»[١].

ولكنّنا رأينا فيما سبق بأنّ مدرسة الاعتزال البصريّة لا تعتقد بأنّ الله يجب أن يفعل ماهو الأصلح لعباده، في حين أنّ معتزلة بغداد، والشّيخ المفيد يعتقدون بذلك[٢]. إذن، يمكن أن يثار هذا الاعتراض ضدّ معتزلة بغداد أيضاً.

وسأله تلميذه: الشّريف المرتضى حول احتمال إثارة هذا الاعتراض ضدّه هو بالذّات قائلاً: لو كانت مصلحة الأمّة في غيبته، فألّا تتضرّر عند ظهوره؟ فأجابه الشّيخ المفيد:

«ليس في ذلك منع لهم من اللّطف على ما ذكرت من قبل انّه لا ينكر أن يعلم الله ـ سبحانه وتعالى ـ منهم انّه لو أدام ستره عنهم وإباحة الغيبة في ذلك الزّمان بدلاً من الظّهور لفسق هؤلاء الأولياء فسقاً يستحقّون به من العقاب ما لا يفي أضعاف ما يفوتهم من الثّواب، فأظهره سبحانه لهذه العلّة، وكان ما يقتطعهم به عنه من العذاب أردّ عليهم وأنفع لهم ممّا كانوا يكتسبونه من فضل الثّواب»[٣].

(١) **الفصول** ٨١ ــ ٨٠.

(٢) راجع آخر الفصل الثّالث من هذا الكتاب.

(٣) **الفصول** ٨٢.

بكلمةٍ بديلة ، عندما يكون الإمام غائباً ، فإنّ لأتباعه فرصة الحصول على ثواب أكثر من خلال ثباتهم على الولاء والوفاء له في الظّروف الصّعبة . ولكن سيأتي زمان ، يعلم به الله أنّ محنة غيبته فوق طاقتهم - مع الأخذ بنظر الاعتبار دبيب الضّعف فيهم - فلو لم يظهر الإمام حالاً ، فسوف يفقدون إيمانهم . عندهم تقتضي المصلحة ظهوره ، فيقلّ ثوابهم ، بيد أنّهم سيكونون أكثر اطمئناناً في تلقّيه .

وفي برهان آخر مستلّ من قاعدة الأصلح ، يتحدّث الشّيخ المفيد عن احتمال العمل بهذه القاعدة حتّى فيما يخصّ أعداء الإمام . وفيما يلي نصّ كلامه :

«ووجه آخر ، وهو انّه لا يستحيل أن يكون الله تعالى قد علم من حال كثير أعداء الإمام - عليه السلام - أنّهم يؤمنون عند ظهوره ، ويعترفون بالحقّ عند مشاهدته ويسلّمون له الأمر ، وانّه إن لم يظهر في ذلك الزّمان ، أقاموا على كفرهم وازدادوا طغياناً بزيادة الشّبهة عليهم فوجب في حكمته - تعالى - إظهاره لعموم الصّلاح ، ولو أباحه الغيبة لكان قد خصّ بالصّلاح ، ومنع من اللّطف في ترك الكفر . وليس يجوز على مذهبنا في الأصلح أن يخصّ الله - تعالى - بالصّلاح ، ولا يجوز أيضاً أن يفعل لطفاً في اكتساب بعض خلقه منافع تزيد على منافعه ، إذ كان في فعل ذلك اللّطف رفع لطفه لجماعة في ترك القبح والانصراف عن الكفر به سبحانه ، والاستخفاف بحقوق أوليائه - عليهم السّلام - لأنّ الأصل والمدار على إنقاذ العباد من المهالك ، وزجرهم من القبائح ، وليس الغرض زيادتهم في المنافع خاصّة ، إذ كان الاقتطاع بالألطاف عمّا يوجب دوام العقاب أولى من فعل اللّطف فيما يستزاد به من الثّواب لأنّه ليس يجب على الله تعالى أن يفعل بعبده ما يصل معه إلى نفع يمنعه من أضعافه من النفع . وكذلك لا يجب عليه أن يفعل اللّطف له في النفع بما يمنع غيره من أضعاف ذلك النفع . وهو إذا سلبه هذا اللّطف لم يستدرجه به إلى فعل القبيح ، ومتى فعله حال بين غيره وبين منافعه ، ومنعه

من لطف ما ينصرف به عن القبيح...»[١].

أدّى مذهب الشّيخ المفيد في الأصلح إلى إيجاد توازن في المصالح المختلفة: فالفرد في مقابل الأمّة، ومضاعفة ثواب البعض في مقابل إنقاذ البعض الآخر من العذاب الأبديّ. والشّيخ المفيد، بتبنّيه لقاعدة الأصلح عند معتزلة بغداد، أحرز الأساس للاستدلال على استمرار الغيبة مهما طالت، ولإيصالها إلى نهاية تنتهي عندها.

الاعتراض على الغيبة

تركّز تعليم المذهب الإماميّ الإثني عشريّ ـ في أيام الجيل المعاصر للشّيخ ـ حول بيان أحقّيّة غيبة الإمام المهديّ ـ عليه السّلام ـ وتسويغها وتوضيحها، والدّفاع عنها، علماً انّ المناظرات كانت لا زالت قائمة آنذاك حول البراهين والأدلّة التأريخيّة بشأن مَن يكون مِن أصحاب النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ خليفته الحقّ المباشر. بيد أنّ في تلك الفترة الّتي انقطعت فيها سلسلة الأئمّة ونوّابهم، ظلّ السّؤال التّالي على حاله دون جواب: ما هو الاختلاف العمليّ القائم بين مذهب التشيّع الإماميّ، والمذهب السّنيّ؟

تابع الشّيخ المفيد هذا السّؤال في الفصل السّابع من كتابه «الفصول العشرة في الغيبة» فقال: إذا لم يظهر الإمام بالذات، لإقامة الحدّ، وانفاذ الحكم، والدّعوة إلى الجهاد، فإنّ وجوده في هذا العالم كعدمه. ثمّ انبرى إلى الجواب على هذا الاعتراض. وله هنا جوابان: الأوّل: إنّ غيبة الإمام لا تنهي الحاجة إليه بصفته حافظاً للشّرع وحجّة الله على الأرض. بيد انّ الامام ليس بحاجة إلى أن يحضر شخصيّاً لأداء مهامّه. إذ يمكن أن يختار له نائباً، كما فعل الأنبياء من خلال نوّابهم وعمّالهم عندما كانوا على قيد الحياة. ولكن متى وجد أتباعه قد تركوا ما كلّفهم به، فإنّه يظهر ليتولّى الأمر بنفسه[٢].

---

(١) الفصول ٨٣ ـــ ٨٢.

(٢) خمس رسائل في اثبات الحجّة، الرّسالة الأولى، «الفصول العشرة في إثبات الحجّة»، الفصل السّابع ٢٥ ـــ ٢٤.

الثاني: ويتعلّق بأعداء المجتمع الشّيعيّ: فلو ظهر الشرّ والفساد في الأرض بسبب غيبة الإمام، فلا يقع اللّوم على الله الّذي غيّبه، بل يقع على الأشرار الّذين تسبّبوا في غيبته. ولو أبعده الله بإرادته دون سبب، فعندها يكون الله هو المسؤول عن الشرّ الّذي ينجم من وراء ذلك. بيد أنّ الوضع لم يكن بهذا الشكل[1].

وجاء في رواية عن الإماميّة: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة». قال عنها الشّيخ المفيد: إنّها رواية صحيحة. فكيف يمكن - إذن - تسويغ غيبة الامام عن أتباعه مع وجود هذه الرّواية؟ يجيب الشّيخ المفيد بأنّ معرفة الإمام الغائب ليست أمراً عسيراً، لأنّ الشيعيّ يكفيه أن يعلم بأنّه موجود في هذه الدّنيا. ونحن نعرف كثيراً من الأشياء ولا نراها من نحو الأشخاص الذين نسمع بهم، والأحداث التي كانت في الماضي، أو التي تقع في المستقبل[2]. وهنا يسأل المتحدّث مع الشّيخ المفيد عن الفائدة من معرفة الإمام، والانسان لا يستطيع أن يراه، فيجيبه الشّيخ بأنّ معرفتنا الحقيقيّة بوجود الإمام وإمامته وعصمته وكماله توجب الثّواب والأجر. والانتظار - بنفسه - عبادة تبعد عن الانسان العقاب، كما انّه أداء لتكليف عيّنه الله لنا[3]. ويدافع الشّيخ المفيد هنا عن الاعتقاد بغيبة الامام، لا عن الطّريق الاستدلاليّ والعقليّ المحض، بل عن طريق الأوامر الإلهيّة.

وعندما يثار سؤال حول كيفيّة تسويغ غيبة الإمام الثاني عشر، في حين أنّ أجداده من الأئمّة لم يغيبوا عن الأنظار، مع كلّ الأذى والاضطهاد الّذي لاقوه، يجيب الشّيخ المفيد بأنّ هناك اختلافاً مهمّاً بين الإمام الثاني عشر وبين أجداده، فهم لم يدعوا أتباعهم إلى القيام بالسّيف والخروج، لذلك تركهم حكّام الوقت يعيشون في أمن نسبيّ

---

(١) نفس المصدر ٢٥.

(٢) خمس رسائل في إثبات الحجّة، الرسالة الثانية ٣ ــ ٢.

(٣) نفس المصدر ٥ ــ ٤.

نـوعـاً مّا . أمّـا الإمـام الـمهديّ ـ عليه السلام ـ ، فعندما يظهر ، يرفع لواء المعارضة والثّورة ، ولـهـذا يـجـب أن يراعي الدقّـة والاحتياط ، وتكون عنده قوّة كافية ، ولا يجعل نفسه عرضةً للحكّام المتسلّطين الّذين سيواجهونه ، لا محالة[١] .

يـنـقـل أحـد المخالفين حديثاً عن الامام الصّادق ـ عليه السلام ـ يذكر فيه بأنّه لو اجـتـمع ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً ـ كعدد أهل بدر ـ فإنّ الإمام يجب أن يظهر ، ويخوض الـجـهـاد . وقد حدث ـ مرّات عديدة ـ أن توفّر هذا العدد من الرّجال بين الشّيعة . فلماذا لم يـظهر ، إذن ؟ ويجيب الشّيخ المفيد بأنّ الموجودين من الرّجال هذا اليوم ليسوا كأهل بدر مـن نـاحية الشّجاعة ، والحلم ، والصبر على اللقاء ، والإخلاص في الجهاد ، ونقاء السرائر مـن الـعـيـوب ، وصـحّـة العقول . فلو توفّر عددهم بهذه المواصفات ، فسوف يظهر الإمام لا محالة .

ويثير الشّخص المعارض سؤالاً آخر ، وهو : كيف يبرهن الشّيخ المفيد على وجوب توفّر مـثـل هـذه الـمـواصـفـات ، فـي حين أنّها غير موجودة في النصّ المأثور ؟ ويجيب الشّيخ الـمـفـيد على هذا السؤال مستفيداً من سيرة النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ في صلح الحديبيّـة حيـث كـان مـعـه أضـعـاف مـن كانوا في بدر ، بيد أنّه لم يقاتل . فهؤلاء الرّجال من نوع آخر[٢] .

وهناك معارض آخر يحمل نفس الفكرة الّتي يحملها عبد الجبّار حول المعجزة من حيث إنّها علامة لإثبات أحقيّـة النّبوّة . فيقول : لو ظهر الإمام الغائب يوماً ، فعليه أن يثبت نفسه ، لأنّ جميع المعاصرين له ـ وربّما كانوا يعرفونه ـ قد ماتوا . وهو لا يستطيع أن يثبت نـفـسـه عـن طريق المعجزة ، لأنّه ليس نبيّاً . ويجيب الشّيخ المفيد بأنّ المعجزة لا تثبت الـنـبـوّة بالضّرورة ، بل تثبت صدق من يأتي بالمعجزة ، مهما كان ادّعاؤه . وينقل في هذا

---

(١) خمس رسائل في إثبات الحجّة ، الرّسالة الرّابعة ٤ ـــ ٢ .

(٢) نفس المصدر ، الرّسالة الثّالثة ٣ ـــ ٢ .

الصّدد قصّة مريم ـ عليها السّلام ـ عندما كان يدخل عليها زكريّا، فيجد عندها طعاماً بشكل إعجازيّ(١). وإضافة إلى الأعمال الخاصّة الّتي يقوم بها الامام المهديّ ـ عليه السّلام ـ فإنّ هناك عدداً من العلامات الّتي ترافق ظهوره، منها: خروج السّفيانيّ، وظهور الدّجّال، وقتل رجل من ولد الحسن بن عليّ ـ عليهما السّلام ـ كما جاء ذلك في الرّوايات(٢).

وجواباً على الاعتراض الّذي يقول بأنّه من المستحيل أن يولد الانسان قبل سنين طويلة، ويعمّر الى الآن حيث سنة ٤١١هـ، يذكر الشّيخ المفيد أشخاصاً معمّرين، مذكورين في التّوراة، وفي الرّوايات الواردة(٣).

إنّ الرّوايات الّتي تشهد على وجود الإمام الغائب قويّة ـ كما يقول الشّيخ المفيد ـ إلى الحدّ الّذي لو أنكرها أحد، فيجب أن ينكر كافّة الرّوايات المتعلّقة بالشّريعة الإسلاميّة. ومن غير المستحيل ـ عقلاً ـ أن يكون الله تعالى قد رفعه إلى السّماء، ولكن بما انّ رواياتنا تحكي عن وجوب عدم خلوّ الأرض من حجّة، لذلك نقول انّه لا زال يعيش على الأرض(٤).

---

(١) إشارة إلى الآية ٣٧ من سورة آل عمران.

(٢) **خمس رسائل في إثبات الحجّة**، الرسالة الاولى، الفصل العاشر ٣١ ـ ٢٩، ومن أجل الاطّلاع على هذه العلامات، وعلامات أُخرى لظهور الامام المهديّ ـ عليه السّلام ـ راجع: الإرشاد للشّيخ المفيد (النجف: الحيدريّة، ١٩٦٢) ٣٦١ ـ ٣٥٦. و يُرجع كذلك إلى هـ. لامينس في «السّفيانيّ، البطل القوميّ للعرب السّوريّين» وهو بحث منشور في مجلّة المعهد الفرنسيّ للآثار الشرقيّة في القاهرة، العدد ٢١ (١٩٢٢) ١٤٤ ـ ١٣١، ولا سيّما ص ١٣٦ ـ ١٣٤.

H. Lammens, «Le Sofiānî‹ heros national des Arabes syriens» Bulletin de l'nstitut framcais d'archéologie Orientale du Caire.

(٣) **خمس رسائل في إثبات الحجّة**، الرّسالة الاولى، الفصل السّادس ٢١ ـ ١٩.

(٤) **خمس رسائل في إثبات الحجّة**، الرسالة الخامسة ٣.

ويتعجّب المعتزليّ كيف انّ الشّيخ المفيد يتحكّم بميوله الاعتزاليّة[1]، ويقف بها عند أيّ حدٍّ يريده. يقول هذا المعتزليّ:

«.. وأنت قائل بالعدل والتوحيد، أتعتقد إمامة رجل ما صحّت ولادته دون إمامته، ولا وجوده دون عدمه، وقد تطاولت السنون، حتى أنّ المعتقد منكم يقول: إنّ له منذ ولد خمسة وأربعون ومائة سنة. فهل يجوز هذا في عقل أو سمع؟»[2].

ويجيب الشّيخ المفيد بأنّ استدلاله يرتكز على الحديث القائل بأنّ الأرض لا تخلو من حجّة أبداً، فيقول:

«إنّ الحجّة على صفات. ومن لا يكون عليها، لم تكن الحجّة فيه. ولم أر في ولد العبّاس، ولا في ولد عليّ ـ عليه السلام ـ، ولا في قريش قاطبة من هو بتلك الصفات. فعلمت بدليل العقل أنّ الحجّة غيرهم، ولو غاب. لأنّ الحجّة لا يكون إلّا معصوماً من الخطأ والزلل. فإذا سلم ذلك، كانت الحجّة لازمة في الغيبة»[3].

فأساس برهان الشيخ المفيد هنا هو حديث الإماميّة.

تعيين الإمام

بما أنّ الأئمّة ـ في رأي الشّيخ المفيد ـ ينوبون عن الأنبياء في تعليم النّاس وهدايتهم، وانّهم حجج الله على الأرض، لذلك لا قدرة للأُمّة على تعيينهم. فالإمام

---

(١) ليس في المصدر المذكور ما يشير إلى تعجّب المعتزلي من تحكّم الشيخ المفيد بميوله الاعتزالية، على حدّ زعمه. هذا أوّلاً، وثانياً: إنّ القول بالعدل والتوحيد ليس من الميول الاعتزالية، لأنّه ورد عن أئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ وربّما أُخذه المعتزلة منهم. المعرّب.

(٢) خمس رسائل، الرسالة الخامسة ٤ ــ ٣.

(٣) خمس رسائل في إثبات الحجّة، الرّسالة الخامسة ٤.

يُثَبَّت إمّا بالمعجزة، أو النصّ، أو التوقيف. يقول الشّيخ المفيد :

«واتّفقت الإماميّة على أنّ الإمامة لا تثبت مع عدم المعجز لصاحبها إلّا بالنصّ على عينه، والتّوقيف. وأجمعت المعتزلة والخوارج والزّيديّة والمرجئة والمتّسمون بأصحاب الحديث على خلاف ذلك، وأجازوا الإمامة فيمن لا معجز له، ولا نصّ عليه ولا توقيف»[(١)].

لقد تمّ تعيين جميع الأئمّة بنصّ من سبقهم من الأئمّة. ونصّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ والإمام عليّ ـ عليه السلام ـ على الحسن والحسين ـ عليهما السّلام ـ. ونصّ النبي، والإمام علي، والإمام الحسين ـ عليهم السلام ـ على إمامة عليّ بن الحسين[(٢)].

وينكر عبد الجبّار هذا، لعدم ضرورته للإمام على صعيد العقل[(٣)] والوحي[(٤)]. فيجب أن تؤخذ الشّروط بنظر الاعتبار. وإنّ العثور على شخص واجد الشّرائط للإمامة موضوع يتعلّق بالاجتهاد، والجهد الشّخصيّ[(٥)]. ولا يلزم أن يكون الشّخص المنتخب أفضل الموجودين[(٦)].

في ضوء كلام الشّيخ المفيد، فإنّ الإماميّة على أتمّ استعداد للدّفاع عن سلسلة الإمامة الإثني عشريّة بـ «القياس العقليّ والسّمع المرضيّ والبرهان الجليّ الّذي يفضي التّمسّك به إلى اليقين»[(٧)]. إنّ المحاججات التّاريخيّة الّتي صرف الشيخ المفيد كثيراً من وقته وموهبته ومداده لأجلها، والّتي دارت حول مواضيع مختلفة منها، مثلاً : من كان

---

(١) أوائل المقالات ٩.

(٢) نفس المصدر ١٠.

(٣) المغني ٢٠، القسم الأوّل ص ٩٩.

(٤) نفس المصدر ١١٢.

(٥) نفس المصدر ٩٩ ــ ١٠١.

(٦) أوائل ٢١٧.

(٧) أوائل ١٠.

أفضل صحابة النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ ؟ أو انّ الرّسول ـ صلّى الله عليه وآله ـ نصب عليّاً ـ عليه السلام ـ وأهل بيته لخلافته ، كلّها خارجة عن نطاق بحثنا الّذي يدور حول نظريات علم الكلام عند الشّيخ المفيد أكثر ممّا يدور حول الحوادث التّاريخيّة الّتي كانت أساس جهوده الكلاميّة .

النتيجة

يقدّم الشّيخ المفيد نظرة معتدلة عن الإمامة ، بيد أنّها نظرة شيعيّة إماميّة إثنا عشريّة على نحو اليقين والتّحديد . ويستدلّ الشّيخ على ضرورة وجود الامام استدلالاً مبنيّاً على الحكمة واللّطف الإلٰهيّين . ويدافع عن غيبة الإمام الثاني عشر مستفيداً من قاعدة الأصلح عند المعتزلة . وهذا يعني أنّ محاولة الشيخ المفيد في مزج الكلام المعتزلي مع الكلام الشّيعيّ ، هي أكثر من أن تكون مجرّد إقرار بأصلي : التّوحيد والعدل . ولكن عندما يطرح دليله على الاعتقاد بإمام لم يره أحد ، أو الاعتقاد بالفائدة المرجوّة من إمام ، لا يستطيع أحد أن يستشيره ، فإنّه يتوكّأ على الرّواية الشّيعيّة القائلة بعدم خلوّ الأرض من حجّة لله عليها .

الفصل السادس

صفات الله

يبدأ الشّيخ المفيد بحثه حول التّوحيد بإقرار ايمانيّ ، فيقول :

«أقول : إنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ واحد في الإلٰهيّة والأزليّة . لا يشبهه شيء ، ولا يجوز أن يماثله شيء . وإنّه فرد في المعبوديّة لا ثاني له فيها على الوجوه كلّها والأسباب»[1] .

ولكن بعد تطوّر مبدأ التّوحيد في علم الكلام الإسلاميّ تدريجاً ، فإنّ هذا المبدأ واجه مسألة كيفيّة استعمال الكلام وإطلاق الألفاظ على الله . فإلى أيّ ناحية منه تشير التعابير المتنوّعة الّتي تقال عنه ؟ والقرآن الكريم ذكر عدداً من الصّفات لله . لا يبدو أنّ لجميعها معنى واحداً ، من جهة ، ومن جهة أُخرى لا ينبغي الإشارة إلى صفات فيه تستلزم تركيبه ، أو إفساد توحيده .

يرفض الشّيخ المفيد ـ بعامّة ـ الحلّ الأشعري لهذه المسألة العويصة . فهو يقول بأنّ جميع المؤمنين بتوحيد الله يتّفقون مع الاعتقاد المذكور آنفاً إلّا :

«من شذّ من أهل التّشبيه ، فإنّهم أطلقوا ألفاظه وخالفوا في معناه . وأحدث رجل من أهل البصرة يعرف بالأشعريّ قولاً خالف فيه ألفاظ جميع الموحّدين ومعانيهم فيما وصفناه . وزعم انّ لله ـ عزّ وجلّ ـ صفات قديمة ، وانّه لم يزل بمعان لا هي هو ولا غيره ، من أجلها كان مستحّقاً للوصف بأنّه عالم حيّ

(١) أوائل المقالات ١٧ .

قـادر سـمـيـع بصير متكلّم مريد . وزعم أنّ لله عزّ وجلّ ـ وجهاً قديماً ، وسمعاً قديـمـاً ، وبـصراً قديماً ، ويدين قديمتين ، وانّ هذه كلّها أزليّـة قديمة . وهذا قول لم يسبقه إليه أحد من منتحلي التّوحيد فضلاً عن أهل الإسلام»[١] .

وكـان هـذا هـو نقد الشّيخ المفيد لأُسلوب الكلام عند الأشعريّ حول الله تعالى . وكان هدف الأشعري تثبيت معنىً حقيقي لصفات الله المذكورة في القرآن . فقام بهذا العمل

---

(١) **أوائل المقالات** ١٧ . إنّ تثبيت معنى كلمة (معنى) أمر عسير . وقد أثبت برتسل في «علم الصّفات في صدر الاسلام» (ميـونـخ . أكـاديمـيّة بايري للعلوم ، ١٩٤٠) ٣٧ فما بعدها بأنّ هذه الكلمة كانت تستعمل غالباً بمعنى (العرض) إبّان ظهور علم الكلام .

O- Pretzel، Die Fruhislamische Attributenlehre (Munich Bayerischen Akademie der Wissenschaften).

وقـال ر. فـرانـك في «المعنى : أفكار حول المعاني الفنيّة لهذا الاصطلاح في الكلام واستعماله في فيزياء معـمّـر» المنشور في مجلّة الجمعيّة الآسيويّة ، العدد ٨٧ (١٩٦٧) ، ٢٥٢ ، بأنّ هذه الكلمة ، «لسبب أو آخر ، بمعنى العلّة الباطنيّة المحدّدة للمظهر الحقيقيّ لوجود الشخص الفاعل دائماً على نحو التقريب» .

R-Frank, «Al-ma‘nā:Some Refiections on the The Tech ical Meanings of the Term in Kalām and its use in Physics of Mu‘ammar' 7.O.A.S.

وقال س . فان دن برغ (S-Van den Bergh) في ترجمة **تهافت التّهافت** لابن رشد (لندن : لوزاك ، ١٩٥٤) ٤/٢ ، بـأنّ الـمـعـاني مـتـنـاظرة مع الاصطلاح الرّواقي اليونانيّ «لكتا» الّذي هو عبارة عن « المعاني الحسّيّة تـقريباً » ، و يرى هذا الكاتب انّ كلمة «شيء» مرتبطة بهذه الكلمة في مقابل الاصطلاح الرّواقي «تي» أو «كـلّ شيء يمـكن أن يقال عنه : شيء» . ومن أجل الاطّلاع على شرح هذا الموضوع ، ومصادر أكثر ، راجع : ي . فـان اس في «الـبـنية المنطقيّة لعلم الكلام الإسلامي» ، درك ، فون كرانباوم (منقّح) ، المنطق في الثقافة الاسلاميّة القديمة (و يسبادن : هاراسووتيز ، ١٩٧٠) ٣٣ .

J. Van Ess «The Logical Structure of Islamic Theology» in G. Von Grunebaum (ed) Logic in Classical Islmic Cuiture.

إنّ «المعنى» عند الأشعريّ ، هو نوع من الحقيقة ما وراء المنطق بالتّأكيد . وتبعاً لآلار في **مسألة الصّفات الإلهـيّة عنـد الأشعريّ وتلامذته الأوّل الكبار** ٣٤١ فقد أوردنا كلمة (entity) الّتي تعني الوجود والكينونة ، في مقابل كلمة «معنى» .

ومـن أجـل الاطّـلاع على عقيدة الأشعريّ في أنّ لله حياة وقدرة وعلم ، راجع **اللّمع** ١٤ ، رقم ٢٥ ــ ٢٤ . وعلى عقيدته في أنّ لله يدين وعينين ووجه ، راجع : **مقالات الإسلاميّين** ٢٩٠ .

من خلال رسم تشبيهات مع أفراد النّوع الإنسانيّ الّذين يحملون مثل هذه الصّفات ، ولهذا السّبب جلب لنفسه تهمة القول بالتّشبيه . وفي خضمّ جميع هذه الأشياء، كما أشار آلار إلى ذلك بقوله : «إنّ محور اهتمامه ليس إطلاق الألفاظ الّتي تشير إلى الصّفات ، بل الصّفات المعبّر عنها بالألفاظ»(١) ، فإنّ المتكلّمين الّذين تهمّهم مسألة اللّغة والألفاظ ، كانوا من المعتزلة ، ومعهم الشّيخ المفيد .

الوصف ومصدره

يبيّن الشّيخ المفيد قصده من الصّفات ، فيقول :

«أقول : إنّ الصّفة في الحقيقة ما أنبأت عن معنى مستفاد يخصّ الموصوف وما شاركه فيه . ولا يكون ذلك كذلك حتّى يكون قولاً أو كتابةً يدلّ على ما يدلّ النّطق عليه ، وينوب منابه فيه . وهذا مذهب أهل التّوحيد ، وقد خالف فيه جماعة من أهل التشبيه»(٢) .

إنّ العناية الّتي يوليها الشّيخ المفيد لإضافة ملاحظة بشأن حدوث الكلام والألفاظ ، تنبثق عن اهتمامه بمسألة تسجيل نقطة ضعف ضدّ الاعتقاد بقدم القرآن . ولعبد الجبّار نفس هذا الاهتمام بقوله : إنّ الله قبل أن يتكلّم مع آدم ويعلّمه «الأسماء كلّها»(٣) ، فلابدّ لآدم والملائكة أن يخترعوا لهم لغة(٤) .

يعتقد الشّيخ المفيد بأنّ مرجع الإشارة إلى الصّفة ومحلّها ، الفكرة الّتي يمتلكها العقل عن الشيء . وهناك أشياء أُخرى يمكن أن تتكيّف مع هذه الفكرة أيضاً ، ولذلك

---

(١) آلار ٢٢٩ . [استفدتُ في تعريب هذه العبارة من النصّ الإنجليزي نفسه ، حيث نقلتها عنه مباشرة . المعرّب] .

(٢) أوائل المقالات ٢٢ .

(٣) البقرة/٣١ : «وعلّم آدم الأسماء كلّها» .

(٤) المغني ٥/ ١٦٦ .

فإنّ نفس الصّفة يمكن أن تستعمل لها. فمثلاً، بما أنّ الله وزيداً يشتركان في صفة «الحياة»، فإنّ هذه الصّفة تطلق على الإثنين. فالوصف مهمّة الكلام أو الكتابة، والكلام والكتابة من وظائف العقل الّذي يخترعهما، أو يستعملهما. لهذا السّبب، لا وجود لصفة ووصف قبل وجود الكلام.

تختلف نظرة الأشعريّ بالنسبة إلى الوصف. يقول الباقلاّني: «مذهب أهل الحق أنّ اسم الإسلام هو نفس المسمّى أو الصفة العالقة به؛ وليس هو إلّا التسمية»[١] فهو يعبّر عن واقعيّة بسيطة في نظريّته حول الأسماء والصّفات. وهدفه هو تثبيت الحقيقة الحرفيّة للصّفات الّتي تنسب إلى الله في القرآن، قدر الإمكان. فاللّغة والألفاظ ـ من وجهة نظر الباقلاّنيّ ـ لا تصنع من قبل العقل عن طريق تجريد الأفكار من الشيء الحِسّي، واستعمال الكلمات لبيانها. بل هي متّصلة بالشيء المحسوس اتّصالاً مباشراً[٢]. وجاءت صفات الله في القرآن غير المخلوق بنمط الٰهيّ مقدّس. يتحدّث القرآن عن الله مباشرة، وما يقوله عنه يجب أن يكون موجوداً فيه.

من جهة أخرى، يقول عبد الجبّار بأنّ للكلمات معنى حسب العرف والاصطلاح[٣]، واخترعت اللّغة من قبل المخلوقين. فليس هناك ارتباط طبيعيّ ومباشر بين الاسم والمسمّى. وإنّما ارتباطها ناشيء عن قصد المسمّي[٤]. وينكر الشّيخ المفيد ـ صراحةً ـ الارتباط المباشر الّذي أكّد عليه ابن الباقلاّني، فيقول:

«وأقول: إنّ الاسم غير المسمّى، كما تقدّم من القول في الصّفة، وانّها في الحقيقة غير الموصوف. وهذا مذهب يشترك فيه الشّيعة والمعتزلة جميعاً.

---

(١) كتاب التّمهيد، مراجعة ر. مكارثي (بيروت: المكتبة الشّرقيّة، ١٩٥٧) ٢٢٧.

R. McCarthy (Beirut: Librairie Orientale).

(٢) راجع: آلار ٣٠٤.

(٣) المغني ٥/ ١٦٠.

(٤) نفس المصدر.

ويخالفهم في معناه العامّة والمجبّرة من أهل التّشبيه»[١].

فيظهر ـ إذن ـ انّ الشّيخ المفيد والمعتزلة كلاهما يرفضان الواقعيّة البسيطة الّتي عليها نظريّة الأشعريّ في الصّفات.

بالرغم من هذا، فإنّ اختلافاً يُلحَظ بين الشّيخ المفيد وعبد الجبّار عندما يدور الكلام حول الصّفة من حيث إنّها الى أيّ شيء ـ حسّيّ أو عقليّ ـ تشير. يقول الشّيخ المفيد:

«أقول: انّ وصف الباري تعالى بأنّه حيّ قادر عالم يفيد معاني معقولات ليست الذّات ولا أشياء تقوم بها كما يذهب إليه جميع أصحاب الصّفات، ولا أحوال مختلفات على الذّات كما ذهب إليه أبو هاشم الجبّائيّ وقد خالف فيه جميع الموحّدين. وقولي في المعنى المراد به المعقول في الخطاب دون الأعيان الموجودات. وهذا مذهب جميع الموحّدين، وخالف فيه المشبّهة وأبو هاشم كما ذكرناه»[٢].

والسّؤال الّذي يثار هو: كيف يستحقّ الله الصّفات الّتي أُطلقت عليه؟ لخّص عبد الجبّار تاريخ هذا السّؤال، فقال:

«الكلام في كيفيّة استحقاقه تعالى لهذه الصّفات. والأصل في ذلك، أنّ هذه مسألة خلاف بين أهل القبلة. فعند شيخنا أبي عليّ، انّه تعالى يستحقّ هذه الصّفات الأربع الّتي هي كونه قادراً عالماً حيّاً موجوداً لذاته.

وعند شيخنا أبي هاشم يستحقّها لما هو عليه في ذاته. وقال أبو الهذيل: إنّه ـ تعالى ـ عالم بعلم هو هو، وأراد به ما ذكره الشّيخ أبو عليّ، إلّا انّه لم تتلخّص له العبارة. ألا ترى أنّ من يقول: إنّ الله ـ تعالى ـ عالم بعلم، لا

---

(١) أوائل المقالات ٩٨ ـ ٩٧.

(٢) نفس المصدر ٢٣ ـ ٢٢.

يقول : إنّ ذلك العلم هو ذاته تعالى .

فأمّا عند سليمان بن جرير وغيره من الصّفاتيّة ، فإنّه ـ تعالى ـ يستحقّ هذه الصّفات لمعان لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، ولا بالحدوث ولا بالقدم .

وعند هشام بن الحكم ، إنّه ـ تعالى ـ عالم بعلم محدث . وعند الكلابيّة ، إنّه ـ تعالى ـ يستحقّ هذه الصّفات لمعان أزليّة ، وأراد بالأزليّ : القديم ، إلّا أنّه لمّا رأى المسلمين متّفقين على أنه لا قديم مع الله تعالى ، لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك.

ثمّ نبغ الأشعريّ ، وأطلق القول بأنّه ـ تعالى ـ يستحقّ هذه الصّفات لمعان قديمة ، لوقاحته وقلّة مبالاته بالإسلام والمسلمين»[١] .

إنّ التّعبير الّذي يصف مذهب أبي هاشم ، يعني: «لما هو عليه في ذاته» ، إشارة إلى نظرية الأحوال . وفي رأي أبي علي ، فإنّ صفات الله تعني ذاته .

يواصل عبد الجبّار كلامه ليُثبِتَ رأي أبي علي القائل بأنّ الله عالم بذاته ، فيقول :

«وتحرير الدّلالة على ما نقوله في ذلك ، هو انّه تعالى لو كان عالماً بعلم ، لكان لا يخلو؛ إمّا أن يكون معلوماً ، أو لا يكون معلوماً . فإن لم يكن معلوماً ، لم يجز إثباته ، لأنّ إثبات مالا يعلم يفتح باب الجهات . وإن كان معلوماً ، فلا يخلو؛ إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً . لا يجوز أن يكون معدوماً . وإن كان موجوداً ، فلا يخلو؛ إمّا أن يكون قديماً ، أو محدثاً ، والأقسام كلّها

---

(١) شرح ١٨٣ ــ ١٨٢ . يقول الأشعري في **مقالات الإسلاميّين** ٥٤٨ : وقال «سليمان بن جرير» : علم الله ـ سبحانه ـ لاهو الله ولا هو غيره ، ووجهه هو هو ، وعلمه شيء ، وقدرته شيء ، ولا أقول : صفاته أشياء» . وإذا سمّى أحد «المعنى» شيئاً ، وقال بأنّ هذه الأشياء بنفسها لا توصف ، فقد اتّفق هذا الكلام مع رأي عبد الجبّار .

لعلّ المقصود هنا هو ليس سليمان بن جرير ، بل هشام بن الحكم الذي كان يقول بصراحة : إنّ الصفة لا توصف . راجع : **مقالات** ٣٧ .

باطلة ، فلم يبق إلّا أن يكون عالماً لذاته على ما نقوله»[١] .

نرى عبد الجبّار هنا يميل إلى تأييد ودعم مذهب أبي عليّ أكثر من مذهب أبي هاشم : بيد أنّ هذا الأمر يثير اعتراضاً من لدن الصّفاتيّة :

«فإن قيل : ما أنكرتم أنّ هذه المعاني صفات ، والصّفات لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، ولا بالحدوث ولا بالقدم» .

قلنا : هذه مناقضة ظاهرة من وجوه ؛ أحدها : إنّك قد وصفتها بأنّها معان ، بل سمّيتها علماً وقدرة وحياة ؛ والثّاني : بأنّك وصفتها بأنّها صفات ؛ والثّالث : بأنّك وصفتها بأنّها لا توصف ، فقد نقضت كلامك من هذه الوجوه»[٢] .

نلحظ في جواب عبد الجبّار هنا هجوماً خفيفاً على موقف الصّفاتيّة . ولكنّ المعترض يعود وهو يحمل ردّاً على هذا الجواب يحكي بأنّ على عبد الجبار أن يدعم ويلتزم التعديلات الّتي أجراها أبو هاشم على مذهب أبيه ، أي : يدعم نظرية الأحوال ويلتزمها . يقول هذا المعترض :

«... هذه المعاني عندنا كالأحوال [في الشّرح : كالأُصول ، وتمّ إصلاحها الى الأحوال] عندكم ، فكما أنّ هذه القسمة [أي : المعلوم وغير المعلوم ، والموجود والمعدوم] لا تدخل في الأحوال عندكم ، فكذلك لا تدخل عندنا في هذه المعاني»[٣] .

فعلى عبد الجبّار الآن أن يبيّن الاختلاف الموجود بين نظام أبي هاشم ، وبين النّظام الّذي نسبهُ إلى سليمان بن جرير . يقول عبد الجبّار :

---

(١) شرح الأصول الخمسة ١٨٣ .

(٢) نفس المصدر ١٨٤ .

(٣) شرح الأصول الخمسة ١٨٤ .

«... إنّ هذه المعاني معلومة عندكم فتدخلها قسمة المعلومات، وليس كذلك الأحوال، فإنّها عندنا غير معلومة بانفرادها، وإنّما الذّات عليها تعلم، ففارق أحدها الآخر.

والّذي يدلّ على أنّ الأحوال لا تعلم، أنّها لو علمت لتميّزت عن غيرها بأحوال أُخَر، والكلام في الأحوال تلك كالكلام فيها؛ يتسلسل إلى مالا يتناهى من الأحوال، وذلك محال. على أنّكم إن عنيتم بالمعاني ما نريده بالحال فمرحباً بالوفاق»[١].

يبدو أنّ معنى تعليم أبي علي كالآتي: لقد أراد أبو عليّ أن يتجنّب أيّ نوع من اللّفظ والكلام الّذي يهدف ـ كما يبدو ـ إلى إضفاء الشّيئيّة على شيءٍ يكون في الله، تنسب إليه هذه الصّفات. لذلك هذا وحده لا يكفي ـ كما قال سليمان ـ أن نعتقد بأنّ العلم هو المعنى الموجود في الله، حتّى مع الأخذ بنظر الاعتبار هذا التّقييد الّذي يرى بأنّ هذه المعاني ليست لها صفات من ذاتها، كي يمكن أن نعبّر عنها بأنّها موجودة أو معدومة، وقديمة أو حادثة. ووفقاً لاعتقاد أبي عليّ، فإنّ تجويز هذه المعاني على الله تُخِلّ بتوحيده. لهذا فإنّ من الأفضل أن نقول بأنّ الله عالم بذاته، وهو حيّ قادر بذاته.

إنّ التغيير الّذي أحدثه نجله: أبو هاشم في هذا المذهب، يُحتمل أن يكون جواباً على الاعتراض القائل بأنّ الله لو كان عالماً وقادراً بذاته، فيستلزم ـ إذن ـ أن يكون لصفة «العالم» نفس المعنى الّذي لصفة «القادر»، وذلك انّ الصّفتين تعودان لله وحده. كيف يمكن تمييز الصّفات الّتي تنسب إلى الله؟ إنّ جواب أبي هاشم لا ينكر الاعتقاد بأنّ الله عالم بذاته، بل يدخل عليه تحسيناً بالقول إنّه عالم بما هو موجود في ذاته. وبعبارة أُخرى، فإنّ صفة «العالم» الّتي تطلق على الله لا تعني وجوداً علميّاً مضافاً إليه، بل تعني انّه بذاته في حالة العلم؛ وكذلك صفة القادر الّتي تطلق عليه، فإنّها لا تعني قدرة

---

(١) نفس المصدر.

مضافة ، بل هي إشارة إلى أنّه بذاته في حالة القدرة ، وقس على هذا . ووفقاً لاعتقاد أبي هاشم ، فإنّ من الممكن القول بأنّ الله عالم بذاته ، أو عالم بذاته بسبب الحالة التي فيها [في ذاته] . فالصّفة لا تعرّف العلم عند الله ، بل تعرّف الله بصفته عالماً ، كما انّها لا تعرّف حالة العلم فيه ، بل تعرّفه في حالة العلم .

أمّا رأي الشّيخ المفيد بالنسبة الى الصّفات ، فهو الرّفض لتعديلات أبي هاشم ، والرّجوع إلى الموقف الأقدم للجبّائي الّذي ينهج البلخيّ منهجه[1] . يقول الشّيخ المفيد :

«أقول : إنّ الله ـ عزّ وجلّ اسمه ـ حيّ لنفسه لا بحياة ؛ وانّه قادر لنفسه وعالم لنفسه ، لا بمعنى ، كما ذهب إليه المشبّهة من أصحاب الصّفات ، والأحوال المبتدعات كما أبدعه أبو هاشم الجبّائي ، وفارق به سائر أهل التّوحيد ، وارتكب أشنع من مقال أهل الصّفات .

وهذا مذهب الإماميّة كافّة ، والمعتزلة إلّا من سمّيناه ، وأكثر المرجِئة ، وجمهور الزّيديّة ، وجماعة من أصحاب الحديث ، والخوارج [وهم المحكِّمة ، علماً انّها ذكرت في الأصل : والحكمة ، بيد أنّ صحيحها : والمحِكّمة]»[2] .

يفهم الشّيخ المفيد «الحال» بمعنى الحسّ الماديّ ، في حين أنّ أبا هاشم وضع هذا الاصطلاح فراراً من تصوّر أيّ تجسيد ماديّ في ذات الله تعالى . وقال الشّيخ المفيد في الفصول المختارة : إنّ هناك ثلاثة أشياء لا تعقل : اتّحاد النّصرانيّة (الأُقنومي) ، و «كسب» النّجاريّة ، و «أحوال» البهشميّة . وذكر بأنّ كلمة «الحال» الّتي استُعملت من قبل أبي هاشم تختلف عن معناها المتعارف . ثمّ استطرد في كلامه قائلاً :

«... ثمّ العجب ممّن ينكر على المشبّهة قولهم : إنّ لله ـ تعالى ـ علماً به كان

---

(١) م . هورتن ، المسألة الفلسفية للبحث الكلاميّ في الإسلام ١٢٤ ، ضمن شرح ابن المرتضى .

(٢) أوائل المقالات ١٨ .

عـالماً ، وقـدرة بها كان قادراً ، ويزعم انّ ذلك شرك من معتقده ، وهو يزعم أنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ حال ، كان بها عالماً ، وبها فارق من ليس بعالم ؛ وإنّ له حالاً كـان بـهـا قـادراً ، وبـهـا فـارق مـن لـيس بقادر؛ وكذلك القول في «حيّ» و «سـمـيـع» و «بـصير» . ويـدّعـي مـع ذلـك انّه موحّد ! كيف لا يشعر بموضع مناقضته هذا ؟ »[١] .

لا يـريد الشّيخ المفيد التّسليم بوجود اختلاف بين أحوال أبي هاشم ، وبين المعاني الّتي وضعها الآخرون . ثمّ يعرّج على ذكر دليل النّـظريّـة ، فيقول :

«... هـذا وصاحب هذه المقالة يزعم أنّ هذه الأحوال مختلفة ، ولولا اختلافها مـا اخـتـلـفـت الـصّـفـات ، ولا تباينت في معانيها المعقولات . (فإذا قيل له) : أفـهـذه الأحوال هي الله تعالى أم غير الله ؟ (قال) : لا أقول : إنّها هي هو ، ولا هـي غـيـره ، والـقـول بـأحـد هـذيـن المـعنيين محال . وهو مع هذا يجهل المعتزلة والمـجـبّـرة في قـولهـم : إنّ صـفـات الله ـ تـعـالى ـ لا هي الله ، ولا هي غير الله ، ويعجب منهم ، وينسبهم بذلك إلى الجنون والهذيان»[٢] .

ويـقـدّم الـشّـيـخ المـفـيـد دلـيـلاً على الأحوال الموضوعة من قبل أبي هاشم ، وهو: اخـتـلاف مـعـانـي الـصّـفـات . ويـرفض جواب أبي هاشم على هذه المسألة ، دون الإتيان بجواب من عنده .

يواصل الشّيخ المفيد هجومه على نظرية الأحوال الّتي يقدّر لها أن تكون ذات جانب ماديّ من وجهة نظره ، فيقول :

«... ثمّ لا يـثـبّـتها أشياء . وهذا ما لا يكاد علم المناقضة فيه يخفى على إنسان قـد سـمـع بشيء من النّـظر والحجاج . وأظنّ الّذي أحوجه إلى هذه المناقضة ما

---

(١) الفصول المختارة ٢٨٠ ـــ ٢٧٩ .

(٢) الفصول المختارة ٢٨٠ .

سطره المتكلّمون ، واتّفقوا على صوابه ، من [يجب أن تكون «هو» بدلاً عن «مِن»] أنّ الشيء لا يخلو من الوجود والعدم . فكره أن يثبت الحال شيئاً ما فتكون موجودة أو معدومة ، ومتى كانت موجودة ، لزمه على أصله وأُصولنا جميعاً ، أنّها لا تخلو من القدم أو الحدوث . وليس يمكنه الإخبار عنها بالقدم ، فيخرج بذلك عن التّوحيد ، ويصير به أسوأ حالاً من أصحاب الصّفات . ولا يستجيز القول بأنّها محدثة ، وهي الّتي بها لم يزل القديم ـ تعالى ـ مستحقّاً للصّفات ، فيكون بذلك مناقضاً . وإن قال : انّها شيء معدوم ، دخل عليه من المناقضة مثل الّذي ذكرناه . فأنكر لذلك أن تكون الحال شيئاً»[١] .

إذن ، إلى أيّ شيء تشير الصفات وفقاً لاعتقاد الشّيخ المفيد؟ لقد قال الشّيخ المفيد بأنّ الصّفة في الحقيقة ما أنبأت عن معنى مستفاد يخصّ الموصوف[٢] ، ولكنّه يرفض أيضاً أن يكون الله تعالى ذا رويّة وتفكّر . وإضافة إلى ذلك ، فقد قال : «وقولي في المعنى المراد به المعقول في الخطاب دون الأعيان الموجودات»[٣] . ولهذا يبدو الشيخ المفيد وكأنّه من أتباع المذهب التّصويريّ المفاهيميّ[٤] ، فيما يخصّ صفات الله . لأنّه ـ كما يقول الشّيخ المفيد ـ إذا كانت الصفات تفيد معاني معقولات ، وهذه المعاني غير موجودة في الشّيء الّذي يجري

---

(١) الفصول المختارة ٢٨١ .

(٢) راجع : الفصل الثاني من هذا الكتاب ، في موضوع ، كيف يعرف التّكليف ؟

(٣) راجع : هناك .

(٤) التّصويريّة المفاهيميّة (Conceptualism) مذهب وسط بين الإسمانيّة (Nominalism) [مذهب فلسفي يقول بأنّ المفاهيم المجرّدة ، أو الكلّيّات ، ليس لها وجود حقيقيّ ، وانّها مجرّد أسماء ليس غير] والواقعيّة (Realism) [نظرية تقول بأنّ للمادّة ، وجوداً حقيقيّاً مستقلاً عن إدراكنا العقليّ لها] ليست الكليّات أو الخصوصيّات المجرّدة فيها أسماء فقط ، وليس لها وجود واقعيّ مستقلّ ، بل هي موجودة فقط كالأفكار في الذّهن أو الخصوصيّات الماديّة في الأشياء الجزئيّة . [المترجم الفارسي] [وما بين المعقوفتين من تعاريف ، فهي للمعرّب] .

الكلام عليه ، وهو ذات الله تعالىٰ ، بل هي موجودة في ذهن المتكلّم ، فإنّ جميع تلك المعاني المعقولات تشير إلى ذات الله ، وذات الله وحدها . وكلّ اختلاف موجود بينها ذاتيّ محض بالنسبة إلى المتكلّم ، وغير مضمون من جانب الشيء الّذي جرى الكلام فيه . وهذه هي الصّعوبة الّتي أراد أبو هاشم أن يتخلّص منها ، فوضع نظرية الأحوال . ويمكن أن تكون هذه النظرية جواباً ناجحاً مذلّلاً لهذه الصّعوبة ، أو لا تكون . بيد أنّ الشّيخ المفيد رفض هذه النّظرية دون أنّ يقدّم بديلاً عنها .

مضافاً إلى مسألة اختلاف الصّفات فيما بينها ، فإنّ هناك اختلافاً في نفس الصّفة من حيث إطلاقها على الله أو على المخلوقين . حُلّت هذه المسألة بشكل أسهل من المسألة الأولى بواسطة النّظرية الّتي وضعها أبو عليّ . وإذا كان الواحد منّا عالماً بما عنده من علم ، فإنّ الله ـ تعالى ـ عالم بذاته ، أو ـ كما يعبّر الشّيخ المفيد ـ عالم لنفسه .

صفات الذّات وصفات الأفعال

يميّز المعتزلة عموماً بين صفات الذّات الّتي تصدق على الباري ـ تعالى ـ أزليّاً ، وصفات الأفعال الّتي تعني فعله وعمله في زمن معيّن . وهذه الصّفات محمولة على الله حيناً ، وغير محمولة حيناً آخر . إنّ القصد من هذا التّمييز هو التّأكيد على ثبات الذّات الإلهيّة ، وعلى أفعال الله الحادثة في هذا العالم .

يذكر الشّيخ المفيد ثلاث صفات تصدق على الله أزليّاً ، ولا تُحمل أضدادها عليه أبداً ، علماً أنّ هذه الصّفات متميّزة عن صفات الأفعال . يقول الشّيخ المفيد :

«صفات الله ـ تعالى ـ على ضربين : أحدهما منسوب إلى الذّات ، فيقال : صفات الذّات . وثانيهما : منسوب إلى الأفعال ، فيقال : صفات الأفعال . والمعنى في قولنا : «صفات الذّات» ، أنّ الذّات مستحقّة لمعناها استحقاقاً لازماً ، لا لمعنى سواها . ومعنى «صفات الأفعال» : هو أنّها تجب بوجود الفعل ، ولا تجب قبل وجوده . فصفات الذّات لله ـ تعالى ـ هي الوصف له بأنّه

حيّ، قادر، عالم. ألا ترى أنّه لم يزل مستحقّاً لهذه الصّفات، ولا يزال. ووصفنا له - تعالى - بصفات الأفعال، كقولنا: خالق، رازق، محيي، مميت، مبدىء، معيد. ألا ترى أنه قبل خلقه الخلق، لا يصحّ وصفه بأنّه خالق، وقبل إحيائه الأموات، لا يقال: انّه محيي. وكذلك القول فيما عددناه. والفرق بين صفات الأفعال وصفات الذّات: أنّ صفات الذّات لا يصحّ لصاحبها الوصف بأضدادها، ولا خلوّه منها، وأوصاف الأفعال يصحّ الوصف لمستحقّيها بأضدادها وخروجه عنها. ألا ترى أنّه لا يصحّ وصف الله - تعالى - بأنّه يموت، ولا بأنّه يعجز، ولا بأنّه يجهل، ولا يصحّ الوصف له بالخروج عن كونه حيّاً عالماً قادراً، ويصحّ الوصف بأنّه غير خالق اليوم ولا رازق لزيد، ولا محيي لميّت بعينه، ولا مبدىء لشيء في هذه الحال، ولا معيد له. ويصحّ الوصف له - جلّ وعزّ - بأنّه يرزق ويمنع ويحيي ويميت ويبدىء ويعيد ويوجد ويعدم ...»[١].

يذكر عبد الجبّار - عادةً - أربع صفات جوهريّة لله، وهي كونه: قادراً، عالماً، حيّاً، موجوداً[٢]. ووفقاً لقوله، بالرّغم من أنّ صفة «موجود» لم تذكر في القرآن حرفيّاً، لكنّه ذكر بصفته كائناً وثابتاً، وهذه تحمل نفس معنى «موجود»[٣]. وهناك صفات جوهريّة أصليّة أخرى، مثل كونه: أزليّاً[٤].

الله بوصفه عالماً

يقول الشّيخ المفيد: إنّ الله - تعالى - عالم بكلّ ما يكون قبل كونه، وإنّه لا حادث

---

(١) تصحيح الاعتقاد ١١ ـ ١٠.

(٢) راجع مثلا: الشّرح ١٨٢، ١٩٦.

(٣) المغني ٥/٢٣٢.

(٤) نفس المصدر ٢٣٣.

إلّا وقد علمه قبل حدوثه . ويذكر بأنّه لا يعرف ما حكاه المعتزلة عن هشام بن الحكم في خلافه ، وعنده ، أنّه تخرّص منهم عليه[١] .

ويذكر عبد الجبّار تعريفاً دقيقاً للعلم بواسطة نتائجه المحتملة . ويقول بأنّ تسمية أحدٍ : عالماً تعني بأنّه قادر على إبداع أفعال محكمة بشرط أن تكون عنده استطاعة على ذلك . ويردف عبد الجبّار قائلاً بأنّ سبب هذا الشّرط هو لأنّه قد لا تكون لأحدنا استطاعة على فعل ما يعلمه[٢] . وبعبارة أُخرى : إذا كنت تشكّ في علم أحد العاملين الخاصّين ، فابحث عن أفعاله ، هل هي محكمة أو لا . إنّ كلمة «عالم» محمولة على الله ، بمعنى : «إنّه مختصّ بحال ، لاختصاصه بها تتأتّى الأفعال المحكمة منه»[٣] .

وهكذا ، فإنّ رأي عبد الجبّار هو أنّ العلم مرتبط بالاستطاعة على الفعل . وسيأتي ذكر الدليل على طرح هذا الموضوع في عنوان لاحق ، وذلك عند البحث عن الإدراك . وسنرى أنّه في الوقت الذي يربط الشيخ المفيد الإدراك بالعلم ، فإنّ عبد الجبّار لا يفعل

---

(١) أوائل ٢٢ــ ٢١ : «أقول : إنّ الله ـ تعالى ـ عالم بكلّ ما يكون قبل كونه ، وانّه لا حادث إلّا وقد علمه قبل حدوثه ، ولا معلوم وممكن أن يكون معلوماً إلّا وهو عالم بحقيقته ، وأنّه ـ سبحانه ـ لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السّماء ، وبهذا اقتضت دلائل العقول والكتاب المسطور والأخبار المتواترة عن آل الرّسول ـ صلّى الله عليه وآله ـ . وهو مذهب جميع الإماميّة . ولسنا نعرف ماحكاه المعتزلة عن هشام بن الحكم في خلافه ، وعندنا أنّه تخرّص منهم عليه ، وغلط ممّن قلّدهم فيه . فحكاه من الشّيعة عنه . ولن نجد له كتاباً مصنّفاً ، ولا مجلساً ثابتاً ، وكلامه في أُصول الإمامة ومسائل الامتحان يدلّ على ضدّ ما حكاه الخصوم عنه . ومعنا فيما ذهبنا إليه في هذا الباب جميع المنتسبين إلى التّوحيد ، سوى الجهم بن صفوان من المجبّرة ، وهشام بن عمرو الفوطيّ من المعتزلة ، فإنّهما كانا يزعمان أنّ العلم لايتعلّق بالمعدوم ، ولا يقع إلّا على موجود . وأنّ الله ـ تعالى ـ لو علم الأشياء قبل كونها ، لما حسن منه الامتحان» .

راجع : مقالات الإسلاميّين ١٥٨ للتعرّف على اعتقاد الفوطيّ ، وص ٤٩٥ ــ ٤٩٤ للتعرّف على اعتقاد جهم . وص ٤٩٤ ، والانتصار للخيّاط ص ١٠٩ ــ ١٠٨ ، ١١٥ للاطّلاع على تقرير حول اعتقاد هشام بن الحكم أيضاً .

(٢) المغني ٢١٩/٥ .

(٣) نفس المصدر .

هذا ، لأنّه يعتقد أنّ الإدراك مرتبط بالحياة .

سميع بصير

يقرّ الشّيخ المفيد بصفتي السّميع والبصير الواردتين في القرآن ، ولكن على أساس الوحي ، لا العقل . وما تعنيه هاتان الصّفتان وغيرهما هو العلم [فمعنى كونه ـ تعالى ـ سميعاً : علمه بالمسموعات ، ومعنى كونه بصيراً : علمه بالمبصرات] . فليس في الله إلّا العلم . يقول الشّيخ المفيد :

(القول في وصف الباري ـ تعالى ـ بأنّه سميع وبصير وراءٍ ومدرك)

«أقول : إنّ استحقاق القديم ـ سبحانه ـ بهذه الصّفات كلّها من جهة السّمع دون القياس ودلائل العقول . وأنّ المعنى في جميعها العِلم خاصّة دون ما زاد عليه في المعنى، إذ ما زاد عليه في معقولنا ومعنى لغتنا هو الحِسّ ، وذلك ممّا يستحيل على القديم . وقد يقال في معنى «مدرك» أيضاً إذا وصف به الله ـ تعالى ـ انّه لا يفوته شيء ، ولا يعزب عنه شيء . ولا يجوز أن يراد به معنى إدراك الأبصار وغيرها من حواسّنا ، لأنّه الحِسّ في الحقيقة على ما بيّناه . ولست أعلم من متكلّمي الإماميّة في هذا الباب خلافاً ، وهو مذهب البغداديّين من المعتزلة وجماعة من المرجئة ونفر من الزّيديّة ، ويخالف فيه المشبّهة وإخوانهم من أصحاب الصّفات ، والبصريّون من أهل الاعتزال»[(١)] .

ونسب عبد القاهر البغداديّ هذا المذهب إلى أبي القاسم البلخيّ قائلاً بأنه [البلخيّ] سار على نهج النّظّام الّذي يعتقد أنّ الله ـ تعالى ـ لا يرى شيئاً في الحقيقة . ويواصل عبد القاهر كلامه قائلاً :

«إنّ البصريّين من المعتزلة مع أصحابنا في أنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ سامع للكلام

---

(١) أوائل ٢١ ــ ٢٠ .

والأصوات على الحقيقة ، لا على معنى أنّه عالم بهما . وزعم الكعبيّ والبغداديّون من المعتزلة أنّ الله ـ تعالى ـ لا يسمع شيئاً على معنى الإدراك المسمّى بالسّمع ، وتأوّلوا وصفه بالسّميع البصير على معنى انّه عليم بالمسموعات الّتي يسمعها غيره ، والمرئيّات الّتي يراها غيره»[1] .

ولكن وفقاً لما بيّنه عبد الجبّار من موقف البصريّين ، فإنّهم ليسوا على تلك الدّرجة من القرب بالنّسبة الى الأشاعرة كما تصوّر عبد القاهر . وعدم الاتّفاق يكمن في الإدراك ، هل هو ـ حقيقةً ـ صفة مستقلّة أو لا ؟ ويُرجع عبد الجبّار السّمع والبصر إلى الإدراك الّذي يشتقّه من الحياة ، فيقول :

«اعلم أنّه سبحانه يوصف بأنّه سميع بصير، ويراد بذلك انّه على حال لاختصاصه بها يدرك المسموع والمبصَر إذا وجدا . وقد بيّنا من قبل أنّه لا يرجع بهذه الحال إلّا إلى كونه حيّاً ، وأنّه لا صفة للسّميع بكونه سميعاً زائدة على ذلك»[2] .

وهكذا فإنّ عبد الجبّار لا يعتقد فقط بأنّ «المدرِك» مرادف «للحيّ» ، وذلك لأنّ الله حيّ حتّى لو لم تكن هناك أشياء يُدركها . وفي فصله المتقدّم على الفصل الّذي مرّ ذكره ، قال عبد الجبّار بنفس الفارق فيما يتعلّق بالإنسان الحيّ . وفيما يلي نصّ كلامه :

«وليس وصفنا للحيّ منّا بأنّه حسّاس درّاك يراد به كونه حيّاً ، وإنّما يراد بذلك أنّ هذا المعنى يصحّ فيه . وإن كان الوصف للحيّ منّا بأنّه درّاك من ألفاظ بعض المتكلّمين دون أهل اللّغة ، وإن قصد بذلك أنّه الّذي يصحّ أن يدرك فتحديده به صحيح ، وإن قصد به ما يقتضيه ظاهره ، فقد بيّنا انّه عزّ

---

(١) عبد القاهر بن طاهر البغداديّ ، الفرق بين الفرق ، مراجعة محمّد الكوثريّ (القاهرة : الثقافة الإسلاميّة ، ١٩٤٨) ١٠٩ . وأشار عبد الجبّار أيضاً إلى إنكار البغداديّين للإدراك ، في المغني ١/١٣٨ .

(٢) المغني ٥/٢٤١ .

وجلّ لا يجوز أن يوصف بأنّه حسّاس ، وأنّه يحسّ ، فالاعتماد عليه في كونه حدّاً للحيّ لا يصحّ»[١] .

ثمّ قال عبد الجبّار بعد ذلك بأنّ «الحيّ» بمعنى كونه مدركاً لا بمعنى فعليّته .

وأمّا بالنسبة إلى توضيح معنى «الحيّ» ، يقرّ عبد الجبّار بأنّ أفضل عمل يمكن أن يقوم به ، هو أن يذكر الأشياء الممكنة الّتي تأتي عقيب هذه الصّفة ، وذلك لأنّ كلمة «حيّ» أوضح من كلّ تعريف يقال عنها[٢] .

وسيأتي الكلام في الفصل القادم حول النتيجة الأُخرى لربط عبد الجبّار بين الإدراك والحياة بدلاً عن الإدراك والعِلم . وسيلحظ هناك ـ وفقاً لنظريّة عبد الجبّار ـ بأنّ الكائن الحيّ ، إذا كانت حواسّه في نظام سليم ، وفي حضور الشيء المدرَك ، فسيدرك ذلك الشيء بالضّرورة . أمّا الله الّذي هو حيّ بذاته لا بحياة ، فلا يحتاج إلى الوسائل الحسّيّة للإدراك .

يرى عبد الجبّار بأنّ الله حيّ ، لذلك فهو يدرك الأشياء القابلة للإدراك عندما يكون لها وجود . ويرى الشّيخ المفيد القول بأنّ الله مدرك ، بمعنى أنّه عالم بالأشياء القابلة للإدراك . ويعتقد عبد الجبّار بأنّ العلم مع التدبير ومتعلّق به ، لا مع الإدراك .

الإرادة

لقد كان اختلاف المتكلّمين حول الإرادة ، بالشكل الّذي يصحّ على الله ، أكثر أهمّيّة من غيره ، فقد كان المجبّرة يرون أنّ إرادة الله قديمة ، أمّا أتباع النجّار فقد كانوا يقولون بأنّ الله مريد بذاته ، وأمّا الأشاعرة فقد كانوا يعتقدون بأنّ الله مريد بإرادة قديمة[٣] .

---

(١) نفس المصدر ٢٣١ .

(٢) المغني ٥/٢٢٠ ــ ٢١٩ .

(٣) ورد هذا الكلام عن عبد الجبّار في شرح الأصول الخمسة ٤٤٠ .

وكان المعتزلة ـ عموماً ـ يقولون بأنّ الإرادة من صفات الأفعال لا من صفات الذّات ، بيد أنّهم يختلفون في نوع الفعل[١] . وأغلب البغداديّين ، ومعهم الشّيخ المفيد ، يحيلون إرادة الله إلى فعله أو أمره . يقول الشّيخ المفيد :

«... وأقول : إنّ الله ـ تعالى ـ مريد من جهة السّمع والاتّباع والتّسليم على حسب ما جاء في القرآن ، ولا أُوجب ذلك من جهة العقول .
أقول : إنّ إرادة الله ـ تعالى ـ لأفعاله هي نفس أفعاله ، وإرادته لأفعال خلقه ، أمره بالأفعال ، وبهذا جاءت الآثار عن أئمّة الهدى من آل محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ . وهو مذهب سائر الإماميّة إلّا من شذّ منها عن قرب وفارق ما كان عليه الأسلاف . وإليه يذهب جمهور البغداديّين من المعتزلة ، وأبو القاسم البلخيّ خاصّة ، وجماعة من المرجئة . ويخالف فيه من المعتزلة : البصريّون ، ويوافقهم على الخلاف فيه المشبّهة وأصحاب الصّفات»[٢] .

من جانب آخر ، كان عبد الجبّار يعتقد بأنّ الله مريد على مثل صفة الواحد منّا .. وهو لا يتّفق ، بادىء ذي بدء ، مع المحاولات الّتي تعتبر إرادة الله مع صفتي العلم والقدرة القديمتين شيئاً واحداً ، فقال في هذا الصدد ما نصّه :

«ونحن إذا قلنا : إنّه تعالى مريد ، فلا نعني به كونه قادراً ولا عالماً ، لأنّه قد يريد ما لا يقدر عليه وقد يقدر على ما لا يريده ، وهكذا في العلم . وإنّما مرادنا أنّه حاصل على مثل صفة الواحد منّا إذا كان مريداً»[٣] .

ولا يوضّح عبد الجبّار كيف يمكن أن يريد الله شيئاً لا يقدر عليه . فهذه العبارة ـ بلا

---

(١) وورد هذا ايضاً عنه في المغني ٦ ، القسم الثّاني ، ٢ ، ٣ . ويستثني عبد الجبّار هنا بشر بن المعتمر أيضاً حيث يرى أنّ الإرادة صفة الذّات ، وصفة الفعل في آن واحد .

(٢) أوائل المقالات ١٩ .

(٣) شرح الأصول الخمسة ٤٣٤ .

شك ـ شطحة قلم : إمّا منه ، أو من مانكديم ، أو من ناسخ آخر[١] . على أيّ حال ، فمن الواضح انّ عبد الجبّار يخالف إحالة الإرادة إلى العلم أو القدرة .

إنّ من قال بمثل هذه الإحالة هم المجبّرة الّذين يعتقدون بأنّ إرادة الله متمادّة مع علمه ، وذلك دعماً لعقيدتهم في أنّ كلّ ما يحدث ، فالله مريد لحدوثه ، مضافاً إلى ذلك ، فإنّهم يفرّقون بين إرادته الفعل واستحسانه له . وهكذا فإنّ الله مريد لكلّ ما يحدث ، بيد أنّه يستحسن ما كان حسناً من الأفعال[٢] .

ويواصل عبد الجبّار كلامه ، فيذكر غير المجبّرة الّذين يخالفون عقيدته القائلة بأنّ الله مريد بالمعنى الحرفيّ للإرادة :

«وقد خالفنا في ذلك شيخنا أبو القاسم البلخيّ والنّظام ، وقالا : « إنّا إذا قلنا : إنّه تعالى مريد لفعل نفسه ، فمرادنا أنّه يفعله لا على وجه السّهو والغفلة ، وإذا قلنا : إنّه مريد لفعل غيره ، فغرضنا انّه آمر به ناهٍ عن خلافه» . فلم يثبتا معنى هذه الصّفة في القديم تعالى البتة»[٣] .

وعند حديثه عن الاستدلال على عقيدته ، يأخذ بعين الاعتبار اعتراضاً جدّيّاً ، فيقول :

«وأحد ما يوردونه في هذا الباب ، هو أنّهم قالوا : لو كان الله تعالى مريداً ، ومعلوم أنّه لم يكن كذلك أبداً ، وإنّما حصل على هذه الصّفة بعد أن لم يكن عليها ، لوجب أن يكون قد تغيّر حاله ، والتغيّر لا يجوز على الله تعالى ، فليس إلّا أنّه تعالى لا يكون مريداً أصلاً .

---

(١) عند تطرّقه إلى هذا الموضوع في المغني ج ٢ ، القسم الثّاني ، ١٨٨ ، يقول عبد الجبّار بأنّ الله قادر أن يقوم بكثير من الأفعال الّتي لايريدها ، ويمكن أن يريد الانسان أشياء لاقدرة له على القيام بها .

(٢) إنّ ابن بابويه على هذه العقيدة ، ومن أجل الاطّلاع على برهان الشّيخ المفيد ضدّ ذلك . راجع : أوائل الفصل الرّابع عشر من هذا الكتاب .

(٣) شرح الأصول الخمسة ٤٣٤ .

قلنا : ما تريدون بالتّغيّر؟ فإن أردتم به أنّه حصل مريداً بعد أن لم يكن ، فهو الّذي نقوله . وإن أردتم به أنّه حصل غير ما كان ، فلم وجب ذلك؟ فلا يجدون إلّا ما يريدون سبيلا»[١] .

إنّ الجانب الثّاني في اختلاف عبد الجبار يفرض عليه ضرورة أن يوضّح كيف يبدأ الله إرادته دون أن يطرأ تغيير عليه . ولكي يضطلع بذلك ، فهو يقترح هذه النّظرية القائلة بأنّ الله مريد بإرادة لا في محلّ[٢] . وهذا توضيح منه كيف تكون الإرادة من صفات الأفعال .

وهناك اعتراض على نظريّة عبد الجبّار المبتنية على أنّ إرادة الله يمكن أن تكون محدثة ، يقول : لو كانت الإرادة محدثة ، فلابدّ لها من إرادة سابقة عليها ، تُحدثها ، وهذه الإرادة أيضاً لابدّ لها من إرادة سابقة ،وهكذا إلى ما لا نهاية . ويجيب عبد الجبّار بأنّ الإرادة من جنس الفعل ، وجنس الفعل لا يحتاج إلى الإرادة . وقد ثبت هذا بالتجربة ، لأنّ الإرادة

---

(١) نفس المصدر ٣٤٠ ــ ٤٣٩ .

(٢) راجع : المغني ج ٦ ، ق ٢ ، ص ١٧٤ ــ ١١١ للاطّلاع على تفصيل تامّ لهذه النّظرية .

يمكن أن تعني الإرادة إمّا قوّة من المريد ، وإمّا فعل إرادته. وعندما يقول عبد الجبّار بأنّ الله مريد بإرادة ، فإنّما يتحدّث عن فعل الإرادة لاقوّتها . وهذا يتّضح من خلال تصريحين له حول إرادة الله . إذ أنّ لها هدفاً واحداً فقط ، وهي مشابهة لإرادة الإنسان ذات الصّفة العَرَضيّة الّتي تأتي وتروح .

الأوّل : وهو ضدّ اعتقاد الأشعريّ الّذي يرى بأنّ الله مريد بإرادة قديمة . يقول عبد الجبّار في الشرح ٤٤٧ ما نصّه : «وبعد ، فإنّ تلك الإرادة القديمة كالإرادة المحدثة ، في أن لا تتعلّق بأزيد من متعلّق واحد مع طريق التّفصيل ، فكان يجب أن لا يكون لله تعالى إلّا مراد واحد» . ففعل الإرادة يتعلّق بمتعلّق واحد ، في حين أنّ قوّتها يمكن أن تتعدّى ذلك ، و يكون لها عدد من المتعلّقات .

الثّاني : إنّ إرادة الله الّتي قال عنها عبد الجبّار أنّها حادثة ، ولا في محلّ ، تتناظر وتتباين مع إرادة الإنسان . ووفقاً لكلامه فإنّ الإنسان يريد بعَرَض (بمعنى) يأتي ويروح . راجع : المغني ج ٦ ، ق ٢ ، ص ٢ ، ٢٤ ، وفي الصّفحة التّالية يقول بأنّ هذا العرض إرادته . و بالنسبة إلى الإنسان ، فإنّ الإرادة فعل لاقوّة ، لأنّ القوّة والملكة جزء من صنع الإنسان ، سواء استعملها أو لم يستعملها ، وعلى هذا المنوال ، فإنّ إرادة الله هي فعل الإرادة .

لا تحتاج أن تقع مقصودة ، بل تقع تَبَعاً . فعندما يريد الآكل الأكل ، فإنّ إرادته تابعة للأكل ، لا أنّها مقصودة ، بل المقصود هو الأكل وذلك هو حلّ عبد الجبّار لهذه المسألة . بيد أنّه ذكر حلّ البغداديّين لها ، فقال :

«على أنّ في البغداديّين من أصحابنا من أحال الإرادة [تُقرأ : أحال إرادة الإرادة بدلاً عن أحال الإرادة] ، وزعم أنّها كالقديم والماضي في أنّها لا يصحّ إرادتها . ونحن وإن صحّحنا إرادة الإرادة فلم نوجبه ، وليس يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب»(١) .

إنّ استدلال عبد الجبّار في هذا المجال أدقّ من استدلال البغداديّ بدرجة ضئيلة . وليست لهذا الموضوع ـ في نفسه ـ أهميّة تُذكر وإنّما ذكرناه هنا فقط لنقدّم توضحياً عن ادّعاء الشّيخ المفيد القائل بأنّ معتزلة بغداد يتّفقون معه في هذا المجال ، ولنضع هذا الادّعاء في مكانه الحقيقيّ . يقول الشّيخ المفيد :

«وأقول : إنّ الإرادة لا تحتاج إلى إرادة . لأنّها لو احتاجت إلى ذلك ، لما خرجت إلى الوجود إلّا بخروج ما لا أوّل له من الإرادات . وهذا محال بيّن الفساد . وليس يصحّ أن تراد بنفسها لأنّ من شأن الإرادة أن يتقدّم مرادها ، فلو وجب أو جاز أن يراد الإرادة بنفسها ، لوجب أو جاز وجود نفسها قبل نفسها ، وهذا عين المحال . وقد أطلق بعض أهل النّظر من أصحابنا أنّ الإرادة مرادة بنفسها ، وعنى به أفعال الله تعالى الواقعة من جهته واختراعه وإيجاده ، لأنّها هي نفس إرادته . وإن لم تكن واقعة منه بإرادة غيرها . ولن

---

(١) نفس المصدر ٤٥٤ ـ ٤٥٣ .

يصحّ ذلك فيها ، وهذا مجاز واستعارة . والقول في التّحقيق ما ذكرناه . وهذا مذهب أبي القاسم البلخيّ ، وكثير من البغداديّين قبله ، وجماعة من الشّيعة .

ويخالف فيه آخرون منهم ، ومن البصريّين ، والمجبّرة كافّة»[١] .

ولنلحظ -مرّة أُخرى- أنّ الشّيخ المفيد قد اتّخذ نفس موقف البغداديّين . وما يتّفق عليه الشّيخ المفيد ومدرستا الاعتزال [البغداديّة والبصريّة] كلتاهما ، هو مخالفتهم لمذهب المجبّرة في أزليّة إرادة الله وقدمها[٢] .

الله بوصفه متكلّماً

من الصّفات الأُخرى لله ، الّتي اعتبرها الأشعريّ قديمة[٣] ، واعتبرها الشّيخ المفيد مع المعتزلة حادثة ، هي : تكلّمه . ولقد رأينا سابقاً أنّ الشّيخ المفيد وسم الكلام بوصفه عَرَضاً[٤] ، ولابقاء ولا أبديّة للأعراض في نظامه . فهي تحتاج إلى مكان ليتحقّق وجودها . ولقد أظهر الله كلامه لموسى -عليه السلام- في الشّجرة ، أو في الهواء الملامس لها . وليس للمتكلّم معنى أكثر من كونه صانعاً للكلام[٥] .

مصدر الصّفات

إنّ من موارد النّزاع بين معتزلة بغداد والبصرة ، هو المسوّغ المطلوب لنسبة الأسماء

---

(١) أوائل ٩٣ .
(٢) راجع : اللّمع للأشعريّ ١٨ ، رقم ٣٦ .
(٣) نفس المصدر ١٥ ، رقم ٢٧ .
(٤) راجع : موضوع «حدوث القرآن» المتقدّم ذكره في الفصل الرّابع من هذا الكتاب .
(٥) العكبريّة ، مسألة ١١ . راجع المغني ٧/٦١ــ٤٨ للاطّلاع على رأي عبد الجبّار المماثل لرأي الشّيخ المفيد .

إلى الله. فالبصريّون يعتقدون أنّه يمكن إطلاق أسماء على الله، لم ترد في القرآن والحديث، ولكن يجب أن تكون هذه الأسماء مرادفة للأسماء الموجودة أو المستقرّة بواسطة العقل[١].

يقول الأشعريّ:

«وخالفه البغداديّون [أبا علي الجبّائي] فزعموا أنّه لايجوز أن نسمّي الله ـ عزّ وجلّ ـ باسمٍ قد دلّ العقل على صحّة معناه، إلّا أن يسمّي نفسه بذلك. وزعموا أنّ معنى عالم: معنى عارف، ولكن نسمّيه عالماً، لأنّه سمّى نفسه [به]، ولا نسمّيه عارفاً»[٢].

ويطرح الشّيخ المفيد رأي البغداديّين، كما يطرح رأيه، ويضيف عليه الحجّيّة الّتي كانت لدى الأئمّة لإطلاق الأسماء على الله. وفيما يلي نصّ كلامه:

«وأقول: إنّه لا يجوز تسمية الباري ـ تعالى ـ إلّا ما سمّى به نفسه في كتابه، أو على لسان نبيّه ـ صلّى الله عليه وآله ـ، أو سمّاه به حججه من خلفاء نبيّه.

وكذلك أقول في الصّفات. وبهذا تطابقت الأخبار عن آل محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ. وهو مذهب جماعة من الإماميّة، وكثير من الزّيديّة، والبغداديّين من المعتزلة كافّة، وجمهور المرجئة، وأصحاب الحديث، إلّا أنّ هؤلاء الفرق يجعلون بدل الإمام الحجّة في ذلك الإجماع»[٣].

إنّ الرّغبة في إطلاق صفات ـ على الله ـ المأخوذة من القياس العقلي، وليس لها وجود في مدرسة الوحي، نموذج آخر من النظرة البصريّة التّفاؤليّة حول قدرة العقل.

---

(١) المغني ٥/ ١٧٩.

(٢) مقالات ٥٢٥.

(٣) أوائل ٢٠ ــ ١٩.

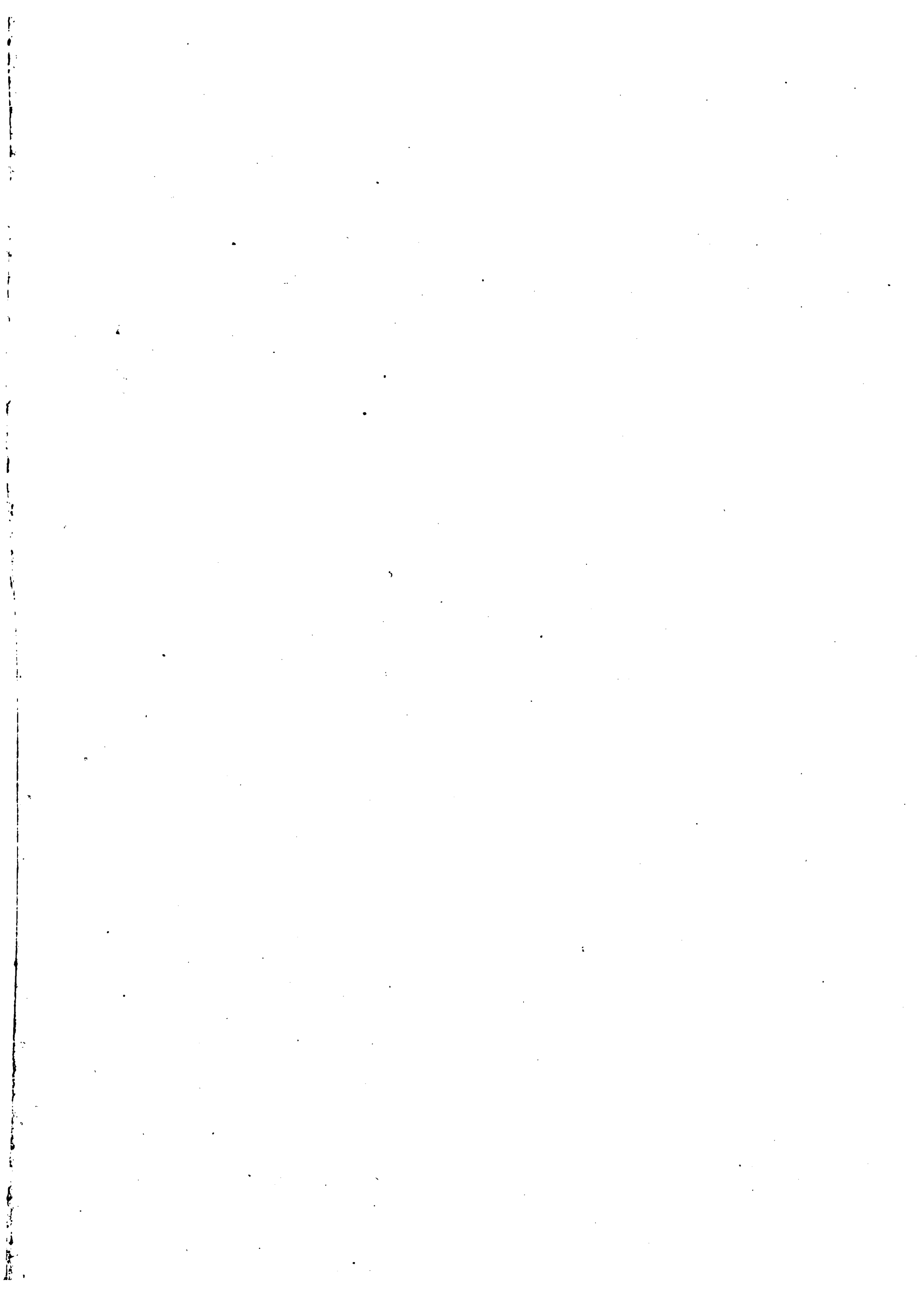
من جهة أُخرى ، يُسْتَشَف من التّعابير المستمدّة من الوحي ، بأنّ كلتا مدرستي الاعتزال تستخدم المعيار العقلي في انتخاب الصّفات ، أيّاً منها بالمعنى الحقيقيّ ، وأيّاً منها بالمعنى المجازيّ . فمثلاً ، كلتاهما كانت تنكر أن تكون لله يد . وفي هذه العمليّة العقليّة المخفّفة داخل نطاق الوحي ، كان الشّيخ المفيد والبغداديّون يذهبون الى أبعد من ذلك . وكان البصريّون يعتقدون بأنّ الله «مريد» و «مدرك» بالمعنى اللّفظي للكلمتين ، في حين لم يكن الشّيخ المفيد والبغداديّون كذلك .

النتيجة

إنّ المسألة الأساسيّة هنا هي أن نقول : اِلام تشير الصّفات الأصليّة لله ؟ دون أن ينال ذلك من الاعتقاد بتوحيده ، أو أن ننكر الاختلاف في المعنى بالنسبة إلى الصّفات المتعدّدة . وعلاج الأشعريّ لهذه المسألة علاج واقعيّ بسيط ، «العالِم» : محمول على الله ، ويعني ذلك أنّ علمه قديم . أمّا جواب أبي علي ، الّذي يتّفق البلخيّ والشّيخ المفيد معه ، فهو أنّ الله عالم بذاته . ويوضّح الشّيخ المفيد هذا ليعني بأنّ العالِم محمول على الله يشير إلى مفهوم خاص يقصده المتكلّم عن ذات الله . وأمّا نظرية أبي هاشم فهي تعديل لنظرية أبي عليّ ، إذ يحاول أبو هاشم أن يربط بين مفهوم المتكلّم ، وبين الذّات الإلٰهيّة . والعالم محمول على الله إشارة إلى الله في حال كونه عالماً . وحذا عبد الجبّار حذو أبي هاشم في هذا المجال .

إنّ الصّفات الأصليّة السّبع الّتي تركّز حولها أعظم الاهتمام ، وأصبحت مثار اختلاف المتكلّمين هي : قادر ، حيّ ، عالم ، سميع ، بصير ، مريد ، ومتكلّم . ويتّفق عبد الجبّار والشّيخ المفيد على أنّ الصّفات الثلاث الأُولى هي صفات الذّات . ويرى الشّيخ المفيد أنّ السّمع والبصر متفرّعان عن العلم ، في حين يراهما عبد الجبار متفرّعين عن الحياة . ويقول عبد الجبار بأنّ الله مريد كما أنّ الإنسان مريد . وينكر الشّيخ المفيد هذا الرّأي مُحيلاً إرادة الله لأفعاله إلى الأفعال نفسها ، وإرادته لأفعال الآخرين إلى أوامره وتكاليفه .

ويتّفق عبد الجبّار والشّيخ المفيد على أنّ الكلام من صفات الأفعال، وأنّ كلام الله حادث. وأخيراً لابدّ لنا من القول بأنّ الشّيخ المفيد لا يجوّز تسمية الله إلّا بما سمّى به نفسه في القرآن أو على لسان نبيّه - صلّى الله عليه وآله - في الحديث، في حين يجوّز عبد الجبّار محمول جعل الأسماء المترادفة على الأسماء والصّفات الأُخرى الّتي يبيحها العقل. وفي جميع هذه الحالات، فإنّ عبد الجبّار كان على رأي البصريّين، والشّيخ المفيد كان على رأي البغداديّين.



الفصل السّابع

العدل

إنّ أوّل نـقطة مثبّـتة في مخطّط العدل عند المعتزلة هي أنّ الله عادل بذاته . ويستنتج من هـذا المـبـدأ أنّ الإنـسـان يجب أن يكون مختاراً في أفعاله . ولو لم يكن كذلك ، فإنّ الله محكوم بالظّلم إذ يعاقب من لا حيلة له إلّا المعصية . والمسألة الثّالثة الّتي تستنتج من اختيار الانـسان لأفعاله ، هي : إلى أيّ مدى تتّسع مسؤوليّـة الإنسان في مقابل نتائج أعماله . وهذه المسألة هي : مسألة الأفعال المتولّدة . وتثار على الصّعيد الإلهيّ مسألة أُخرى ، وهي : تكليفه للتّعويض عن الآلام غير المستحقّـة .

العدل الإلهيّ

يـعـتـقد الشّيخ المفيد انّ الله عادل . ويثار سؤال آخر ، وهو : لماذا تستلزم أفعال الله صفـة كـونـه قـادراً ؟ يرى الشّيخ المفيد بأنّ الله قادر على الظّلم ، ولكنّه لا يفعل . وفيما يلي نصّ كلامه :

«أقـول : إنّ الله ـ جـلّ جـلالـه ـ قـادر على خـلاف العدل ، كما أنّه قادر على الـعدل ، إلّا أنّه لا يفعل جوراً ولا ظلماً ولا قبيحاً . وعلى هذا جماعة الإماميّـة ، والمـعـتـزلـة كـافّــة سـوى النّـظام ، وجماعة من المرجئة ، والزّيديّـة ، وأصحاب الحـديـث ، والمحكّمة . ويخالفنا فيه المجبّرة بأسرها ، والنّـظام ، ومن وافقهم في خلاف العدل والتّوحيد»[1] .

---

(١) أوائل ٢٣ .

يتألف مخالفو هذا الاعتقاد من فريقين متناقضين. الأوّل: المجبّرة الّذين لا يرون مقياساً للحقّ والباطل إلّا إرادة الله المهيمنة، ووفقاً لقولهم، فإنّ الله غير قادر على الظّلم، لأنّ كلّ ما يفعله، إنّما يفعله لكونه عادلاً [١]. الثّاني: بعض المعتزلة. قال الأشعريّ بأنّ النّظّام وعلي الأسواريّ والجاحظ وغيرهم يعتقدون بأنّ الله لا يوصف بالقدرة على الظّلم والكذب، وعلى ترك الأصلح من الأفعال[٢]. هذا الموقف الأخير يضع حدّاً للاختيار الإلٰهيّ، وهو ممّا لا يقرّبه الشّيخ المفيد وأغلب المعتزلة[٣].

يواصل الشّيخ المفيد كلامه ليردّ ـ بقوّة ـ على من يقول بأنّ الله يفعل خلاف العدل. ويبيّن هذا على شكل عقيدة عامّة في هذا الموضوع، فيقول:

«أقول: إنّ الله عدل كريم. خلق الخلق لعبادته وأمرهم بطاعته ونهاهم عن معصيته وعمّهم بهدايته. بدأهم بالنّعم والتفضّل عليهم بالإحسان. لم يكلّف أحداً إلّا دون الطّاقة، ولم يأمره إلّا بما جعل له عليه الاستطاعة، لا عبث في صنعه، ولا تفاوت في خلقه، ولا قبيح في فعله. جلّ عن مشاركة عباده في الأفعال، وتعالى عن اضطرارهم إلى الأعمال. لا يعذّب أحداً إلّا على ذنب فعله، ولا يلوم عبداً إلّا على قبيح صنعه. لا يظلم مثقال ذرّة فإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً [إنّ الله لا يظلم مثقال ذرّة وإن تك حسنةً يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً] (النساء/٤٠).

وعلى هذا القول جمهور أهل الإمامة. وبه تواترت الآثار عن آل محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ، وإليه يذهب المعتزلة بأسرها إلّا ضراراً منها وأتباعه، وهو قول

(١) راجع: موضوع «أساس التّكليف» في الفصل الثّاني من هذا الكتاب.

(٢) مقالات ٥٥٥.

(٣) وهناك محدوديّة أُخرى في قدرة الله تنسب إلى النّظّام أيضاً، وقد رفضها الشّيخ المفيد في ص ٢٣ من أوائله، قائلاً: «وأقول: إنّه سبحانه قادر على ما علم انّه لايكون، مّما لايستحيل كاجتماع الأضداد، ونحو ذلك من المحال، وعلى هذا إجماع أهل التّوحيد إلّا النّظّام وشذّاذ من أصحاب المخلوق».

كثير من المرجئة ، وجماعة من الزّيديّة ، والمحكّمة [الخوارج] ، ونفر من أصحاب الحديث.

وخالف فيه جمهور العامّة ، وبقايا ممّن عدّدناه، وزعموا أنّ الله تعالى ، خلق أكثر خلقه لمعصيته ، وحصّ بعض عباده بعبادته ، ولم يعمّهم بنعمته ، وكلّف أكثرهم ما لا يطيقون من طاعته ،وخلق أفعال جميع بريّته ، وعذّب العصاة على ما فعله فيهم من معصيته ، وأمر بما لم يرد ، ونهى عمّا أراد ، وقضى بظلم العباد ، وأحبّ الفساد ، وكره من أكثر عباده الرّشاد . تعالى عمّا يقول الظّالمون علوّاً كبيراً»[١] .

ومن أجل رفع شبهة الظّلم عن الله تعالى ، يؤكّد الشّيخ المفيد على أنّ الله لا يعذّب إلّا على ذنب أو على فعل قبيح ، وفيما يلي نصّ كلامه :

«أقول : إنّ الله ـ جلّ جلاله ـ عدل كريم لا يعذّب أحداً إلّا على ذنب اكتسبه ، أو جرم اجترمه ، أو قبيح نهاه عنه فارتكبه . وهذا مذهب سائر أهل التّوحيد سوى الجهم بن صفوان ، وعبد السّلام بن محمّد بن عبد الوهاب الجبّائي [أي : أبو هاشم] . فأمّا الجهم بن صفوان ، فإنّه كان يزعم أنّ الله يعذّب من اضطرّه إلى المعصية ، ولم يجعل له قدرة عليها ، ولا على تركها من الطّاعة . وأمّا عبد السّلام الجبّائي فإنّه كان يزعم أنّ العبد قد يخلو من فعل الخير والقبيح معاً ، ويخرج عن الفعل والتّرك جميعاً ، فيعذّبه الله ـ سبحانه ـ على أن لم يفعل الواجب ، وإن لم يكن بخروجه منها فعل شيئاً أو فعل به شيء.

وهذا قول لم يسبقه إليه أحد من أهل التّوحيد ، وهو في القبح كمذهب الجهم ، وفي بعض الوجوه أعظم قبحاً»[٢] .

---

(١) أوائل ٢٥ ــ ٢٤ .

(٢) أوائل ٢٩ ــ ٢٨ .

إنّ أساس الاتّهام الّذي يطرحه الشّيخ المفيد ضدّ الجهم بيّن واضح. وأمّا اتّهامه ضدّ أبي هاشم، فإنّه يتعلّق بقضيّة كان أبو هاشم يختلف فيها مع أبيه أبي عليّ، وهذا ما يحتاج إلى شيء من التّوضيح.

يدور الكلام حول ما إذا كان الله يعذّب الإنسان على الذّنب فقط، أو يعذّبه لعدم أدائه التّكليف أيضاً. يعتقد أبو علي بأنّ الله يعذّب الإنسان على ارتكابه فعلاً معيّناً فقط. وأمّا بالنسبة إلى الشّخص القادر على القيام بتكاليفه، ولم يفعل، فكيف يكون؟ يرى أبو علي بأنّ هذا الامتناع هو فعل أيضاً: الفعل أو عدم الفعل. وكان نجله أبو هاشم مخالفاً لهذا الرّأي، وسار عبد الجبّار على نهجه. ووصف اختلافهما بقوله:

«قد ذكرنا أنّ المدح والذّمّ والثواب والعقاب يستحقّان على الطّاعة والمعصية، والّذي نذكره هاهنا أنّ المدح والثّواب كما يستحقّان على الطّاعة، فقد يستحقّان على أنّه لا يفعل القبيح، وأنّ الذّمّ والعقاب كما يستحقّ على فعل المعصية فقد يستحقّ على الإخلال بالواجبات. وهذه مسألة خلاف بين شيخنا أبي علي وأبي هاشم.

فعند أبي علي، أنّ الثواب والعقاب لا يستحقّ إلّا على الفعل، فأمّا على أنّه لا يفعل فلأنّنا [تُقرأ «فلا لأنّنا» بدلاً عن «فلأنّنا»] على قوله إنّ القادر بالقدرة لا يخلو من الأخذ والتّرك.

وأمّا عند أبي هاشم، فإن لا يفعل كالفعل في أنّه جهة الاستحقاق. وهو الصّحيح من المذهب»[1].

على الصعيد العمليّ، فإنّ الشّيخين [أبا علي وأبا هاشم] يتّفقان، مثلاً، على أنّ الشخص المودعة عنده أمانة، مكلّف بأدائها عند طلب صاحبها. وإلّا فإنّه يستحقّ الذّمّ والعقوبة. ولكن لماذا هذا الذّم والعقوبة؟ يقول أبو علي: لأنّه ترك أداء التّكليف؛ ويقول

---

(١) شرح ٦٣٨.

أبو هاشم : لأنّه لم يؤدّ واجبه .

ليست لهذا الاختلاف - بذاته - أهميّة تذكر ، بيد أنّه مثير بسبب البرهان الّذي استلهم منه . وذكر عبد الجبّار اعتراضاً من جانب أبي علي ، حاول فيه تشبيه رأي أبي هاشم بجبريّة الجهم بشكل سلبي . يقول هذا الشّخص المعترض :

«إنّ مذهبكم هذا يضارع مذهب جهم ، حيث جوّز أن يعاقب العبد على ما لا يتعلّق به أصلاً ، بل حالكم أسوأ من حاله ، لأنّ أكثر ما جوّزه أن يعاقب العبد على ما لا يتعلّق به ، فأمّا أن لا يكون هناك فعل ينصرف إليه استحقاق الذّمّ والعقاب ، فلا . وأنتم قد جوّزتم أن يذمّ ويعاقب ، وإن لم يكن هناك فعل ولا كفّ ، ولا أخذ ولا ترك ، ولا صغيرة ولا كبيرة . وذلك أدخل في الجهالة من قول جهم»(١) .

يجيب عبد الجبّار على هذا الاعتراض بأنّ أبا هاشم لم يجوّز ذمّ من لا يستحقّ الذّمّ أصلاً ، والنقطة التي تعنيه هي : أنّ كلّ من أخلّ بالواجب ، فهو يستحقّ الذّمّ . من الطّبيعيّ ، فإنّ الله قبل أن يذمّ أحداً على عدم أداء تكليفه ، يمنحه القدرة على القيام بذلك التّكليف(٢) .

هذا الاختلاف في وجهات النّظر ينعكس أيضاً في التّعاريف الّتي قدّمها الجبّائيّان للتّكليف . فأبو علي يرى بأنّ التّكليف شيء ، تركه قبيح ؛ وأبو هاشم وعبد الجبّار عرّفاه بأنّه : «الفعل الّذي يستحقّ بألّا يفعل الذّمّ»(٣) .

---

(١) شرح ٦٤٠ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) المغني ١٤/ ١٨٥ ، راجع : هذا المصدر نفسه ١٧٩ فما يليها ، للاطّلاع على رأي أبي هاشم حول التّرك بوصفه اصطلاحاً فنيّاً يستلزم أربعة شروط .

التّرك والنيّة

لا يشترط الشّيخ المفيد ، عند بحثه عن التّرك ، خطور البال فيه . بكلمة بديلة ، فإنّ الشّخص الّذي يترك أداء الأمانة إلى أهلها بعد انقضاء المدّة المعيّنة ، يستحقّ العقاب . ويبدو أنّ هذا الأمر يتحقّق بشرط أن يعلم المؤتَمن وقت الأداء . وفيما يلي كلام الشّيخ المفيد :

(القول في ترك الإنسان مالم يخطر بباله)

«أقول : إنّ ذلك جائز كجواز إقدامه على مالا يخطر بباله ، ولو كان لا يصحّ ترك شيء إلّا بعد خطوره بالبال ما جاز فعله إلّا بعد ذلك ، وليس للفعل تعلّق بالعلم ، ولا بخطور البال من حيث كان ، فعل . وهذا مذهب جمهور أهل العدل . وقد خالف فيه فريق منهم ، وجماعة أهل الجبر»[١] .

من جهة أُخرى ، يواصل الشيخ المفيد كلامه فيذكر بأنّه لا يمكن أن يكون الشّخص مذنباً في الوقت الحاضر بسبب تركه فعلاً ، لا يجب القيام به الآن ، بل تتوفّر فرصة القيام به في المستقبل . يقول الشّيخ المفيد :

(القول في ترك الكون في المكان العاشر والإنسان في المكان الأوّل)

«وأقول : إنّ ذلك محال باستحالة كونه في العاشر ، وهو في الأوّل ، ولو صحّ أن يترك في الوقت ما لا يصحّ فعله فيه ، لصحّ أن يقدر في الوقت على ما لا يصحّ قدرته على ضدّه فيه . وهذا باطل بإجماع أهل العدل . وليس بين جمهور من سمّيناه خلاف فيما ذكرناه . وإن خالف فيه شذّاذ منهم على ما وصفناه»[٢] .

---

(١) أوائل ١٠٩ .

(٢) نفس المصدر . وعلى سبيل المثال ، شخص ليست عنده قدرة على صوم اليوم العاشر من شهر رمضان ، وهو لايزال في اليوم الأوّل منه ، لانستطيع أن نعتبره مسؤولاً عن التّرك المحتمل لصوم ذلك اليوم في حين نحن في اليوم الأوّل مع أنّ الله يعلم بأنّ هذا التّرك سوف يتحقّق .

هذه هي الطّريقة الّتي يجيب فيها الشّيخ المفيد على السّؤال النّظري فيما إذا كان الإنسان يستحقّ الذّمّ في الوقت الحاضر على ترك عمل في المستقبل. وفي مقابل هذا السّؤال، يطرح سؤال فيما إذا كان الإنسان يستحقّ الثّواب على شروعه بالمرحلة الأولى من أداء واجب دينيّ، لم يثبت عليه، ولم يُتمّه، أو لا ؟ يقول الأشعريّ بأنّ أكثر أهل الكلام يعتقدون بأنّ التّكليف الّذي أُنجز بعضه، كالصّلاة والصّوم الناقصين، طاعة لله، ويستحقّ الثّواب[1].

ويجيب الشّيخ المفيد على هذا السّؤال جواباً مغايراً تماماً، معتقداً بأنّه يتّفق مع رأي المعتزليّ البصريّ هشام الفوطيّ، وفقيهين إماميّين آخرين. وبالنسبة إلى النيّة الّتي يعقدها الإنسان عند قيامه بالواجبات الشّرعيّة، يعتقد الشّيخ المفيد بنوعين من النيّة: الأُولى: لا تستمرّ مع الفعل، وتضعف خلاله، فيبقى العمل ناقصاً. والثّانية، هي ما تعقد بقصد القربة، ولا يتخلّلها ضعف أو فتور. ويرى الشّيخ المفيد بأنّ الاولى لا قيمة لها، ولا تستوجب الثّواب أصلاً:

(القول في المقطوع والموصول)

«أقول: إنّ كلّ عمل ذي أجزاء من الفعل أمر الله تعالى بالإتيان به على الكمال، وجعله مفترضاً وسنّة يستحقّ به الثّواب كالصّلاة والصّيام والزّكاة والحجّ وأشباه ذلك من الطّاعات، ثمّ علم سبحانه أنّ العبد يقطعه قبلِ تمامه مختاراً أو يفسده متعمّداً بترك كماله، فإنّه لا يقع منه شيء على وجه القربة إليه جلّ اسمه. ومتى ابتدأ لقربة لله ـ تعالى ـ في الحقيقة، فلن يقطعه فاعله مختاراً، ولن يفسده بترك كماله متعمّداً. ولابدّ أن يصله حتّى يأتي به على نظامه مؤثراً لذلك مختاراً.

وهذا الباب لاحق بباب الموافاة في معناه. وهومذهب هشام بن الفوطيّ من

---

(١) مقالات ٤٥٠.

المعتزلة ، وزرارة بن أعين ، ومحمّد بن الطّيّار ، وجماعة كثيرة من متكلّمي الإماميّة . ويخالف فيه جمهور المعتزلة ، وسائر الزّيديّة ، وأكثر أهل التّشبيه ، وطوائف من المرجئة»[١] .

وما يريد أن يقوله الشّيخ المفيد هنا هو : عندما يقوم شخص بتكليف شرعيّ كالصّلاة ، أو الحجّ ، أو الصّيام ، ثمّ يقطع ذلك ولا يتمّه ، فهذا يعني أنّ نيّته الّتي كان الله مطّلعاً عليها منذ البداية ، لم تكن للحصول على الثّواب ، حتّى في مقابل ذلك القسم الّذي قام به من التّكليف . ولم يُطرح اعتقاد هشام بن الفوطيّ حول هذا الموضوع في مكان آخر ، إلّا أنّ ابن حزم ذكر رأيه في أحوال الموت . فهشام يعتقد بأنّ الإنسان إذا كان مؤمناً في جميع عمره ، ثمّ تبدّلت عقيدته ، ومات كافراً مرتدّاً ، فهذا دليل على أنّ الله ساخط عليه ، حتّى عندما كان مؤمناً[٢] . بعبارة أُخرى ، إنّ جميع الأعمال الصّالحة الّتي قام بها في فترة إيمانه لا تستحقّ الثّواب . وهكذا ، فالّذي يبدو من رأي هشام في الأعمال الموصولة والمقطوعة ، أنّ القسم الأوّل من التّكليف ، الّذي يقوم به الإنسان ، ثمّ يقطعه باختياره ، لا يستحقّ أيّ لون من الثّواب من قبل الله تعالى . بمعنى أنّ نيّة الشّخص في بداية العمل هي المحدّدة فيما إذا يتمّ عمله أو يتركه ناقصاً في وسط الطّريق .

قدرة الاختيار عند الإنسان

استخرج المعتزلة من نظريّتهم حول العدل الإلهيّ هذه النتيجة المباشرة ، وهي : إنّ الإنسان يجب أن تكون عنده قدرة على الاختيار بين أفعاله وأضدادها . وأجاب المجبّرة بأنّ هذا يتطلّب أن يكون الإنسان خالقاً ، من حيث إنّ أفعاله من صنعه ، وليست من صنع

---

(١) أوائل ٦٩ .

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٥٨/٤ (القاهرة : الأدبيّة ، ٢٠ ــ ١٣١٧هـ) . وراجع في هذا الشّأن : وسط الفصل التّاسع من هذا الكتاب .

الله. وكان معتزلة البصرة يظهرون عقيدتهم ـ بكلّ صراحة ـ على أنّ الإنسان خالق لأفعاله .
بيد أنّ الشّيخ المفيد يقول :

«أقول : إنّ الخلق يفعلون ويحدثون ويخترعون ويصنعون ويكتسبون ولا أُطلق القول عليهم بأنّهم يخلقون ، ولا هم خالقون. ولا أتعدّى ذكر ذلك فيما ذكر الله ـ تعالى ـ ولا أتجاوز به مواضعه من القرآن . وعلى هذا القول إجماع الإماميّة ، والزّيديّة ، والبغداديّين من المعتزلة ، وأكثر المرجئة ، وأصحاب الحديث . وخالف فيه البصريّون من المعتزلة ، وأطلقوا على العباد أنّهم خالقون ، فخرجوا بذلك من إجماع المسلمين»[١] .

هذا نموذج آخر على مقاومة الشّيخ المفيد أمام من يتجاوز المفردات الواردة في القرآن. ويرجّح عبد الجبار القول ، أيضاً ، بأنّ الإنسان هو المحدث لأفعاله[٢] . ولكنّه يقول في مكان آخر، جواباً على أحد الاعتراضات ، انّا لو خلّينا وقضيّة اللّغة ، لأجرينا هذا اللّفظ على الواحد منّا ، ولكن بما أنّه اصطلاح خاصّ استُعمل في القرآن ، فلابدّ من التّسليم بأنّه محمول على الله فقط[٣] .

وقال الشّيخ المفيد بأنّ الاختيار هو الإرادة نفسها ، مع دلالة ضمنيّة بأخذ أحد الشّيئين بنظر الاعتبار دون إجبار . وفيما يلي نصّ كلامه :

(القول في الاختيار للشيء وهل هو إرادة له)

«وأقول : إنّ إرادة الشيء هو اختياره ، واختياره هو إرادته وإيثاره . وقد تعبّر هذه اللّفظة عن المعنى الّذي يكون قصداً لأحد الضدّين ، ويعبّر بها أيضاً عن وقوع الفعل على علم به ، وغير حمل عليه . ويعبّر بلفظ مختار عن القادر خاصّة .

---

(١) أوائل ٢٥ .

(٢) شرح ٣٢٣ .

(٣) شرح ٣٨٠ .

ويراد بذلك أنّه متمكّن من الفعل وضدّه دون أن يراد به القصد والعزم. وهذا مذهب جماعة من المعتزلة البغداديّين، وكثير من الشّيعة. ويخالف فيه البصريّون من المعتزلة، وأهل الجبر كافّة»[1].

فاعتقاد عبد الجبّار من هذه النّاحية مخالف لاعتقاد الشّيخ المفيد، حيث إنّه يجيز بأن يفعل الله إرادة الشيء عند الشّخص. وفي تلك الحالة يكون الشّخص مريداً لفعل سوف يقع، مع أنّه لا يختار بنفسه القيام بذلك الفعل. فالإرادة مضافة الى الإيثار هما سببا الاختيار. يقول عبد الجبّار:

«فأمّا الاختيار فهو إرادة، وإن كان إنّما يوصف بذلك إذا آثر به الفعل على غيره. ولو فعل فينا ـ تعالى ـ إرادة الشّيء، واضطرّنا إليها، لم يُسَمَّ اختياراً؛ لأنّ معنى الإيثار بها لا يقع، وإنّما يصحّ ذلك متى فعلها الفاعل لما له يفعل المراد»[2].

ويواصل عبد الجبّار استدلاله الى الحدّ الّذي يذكر فيه أنّ الاختيار يكون منسجماً مع الإجبار أحياناً. فالشّخص الّذي يواجه حيواناً مفترساً، يفرّ منه. وخوفه هو الّذي يجبره على الفرار. بيد أنّه ينتخب أفضل الطّرق، حتّى في الفرار المتهوّر الطّائش[3].

كان الاعتقاد العامّ لمعتزلة البصرة يرى بأنّ الله قادر على إحداث الإرادة في الإنسان. وأقام أبو رشيد النيسابوريّ دليلاً على إثبات هذا الأمر في مقابل البلخيّ الّذي كان ينكره[4]. ووفقاً لكلام أبي رشيد، فإنّ دليل إنكار البلخيّ هو أنّه يعتقد بأنّ مريد

---

(١) أوائل ٩٣.

(٢) المغني ٦، ق ٢، ص ٥٦.

(٣) نفس المصدر ٥٧ ــ ٥٦. وأشار عبد الجبّار الى أنّ أبا عليّ كان ينكر ذلك، وكان يقول بأنّ الاختيار لاينسجم مع الإجبار.

(٤) أبو رشيد سعيد بن محمّد بن سعيد النيسابوريّ: كتاب المسائل في الخلاف بين البصريّين والبغداديّين، برلين: المكتبة الحكوميّة، نسخة مخطوطة ٢٢٠، آلوارت ١٢، ورقة آ ١٩٨.

الفعل يجب أن يكون محدثاً لإرادة ذلك الفعل[١] . وهذا منهج يسير عليه الشّيخ المفيد أيضاً . ووجدت النّظرية البصريّة تطبيقاً عمليّاً لها في عالم الآخرة، مقدّمة بذلك الدّليل على عدم ارتكاب أهل الجنّة الذّنوب[٢] . ولم يفكّر البصريّون قطعاً بأنّ الله يعتبر الإنسان مسؤولاً عن فعل قام به مكرهاً .

الإرادة والمراد

لقد طرح أبو الهذيل نظرية يقول فيها بأنّ لكلّ فعل اختياريّ وقتين: الأوّل : زمان البدء (يَفعَلُ)، الثّاني : زمان التّنفيذ (فَعَلَ). والأوّل : هو: المظهر الباطني للفعل: الأغلب هو تصميم الفاعل على القيام بالفعل، وليس القيام بالفعل نفسه.أمّا الثّاني : فهو الحركة الطّبيعيّة للفاعل من أجل إنجاز الفعل. ووصف الأشعريّ هذه النّظرية بقوله :

> «قال أبو الهذيل : الإنسان قادر أن يفعل في الأوّل ، وهو يفعل في الأوّل والفعل واقع في الثّاني ، لأنّ الوقتَ الأوّل وقتُ يَفْعَلُ ، والوقتَ الثّاني وقتُ فَعَلَ»[٣] .

وأجرى النّظام على هذه النّظرية شيئاً من التّغيير، وصاغها بشكل آخر من خلال قوله : إنّ الفعل لا يُفعلُ في الوقت الأوّل ، بل يفعل في الوقت الثّاني . وهذا التّغيير يؤكّد على نقطة ، وهي : إنّ الفعل الأصليّ هو الفعل الخارجي : فعل الأعضاء والجوارح ، وليس فعل الإرادة[٤] .

---

(١) نفس المصدر، ورقة آ١٩٧ إلى آ١٩٨ .

(٢) راجع في هذا الشّأن : أواخر الفصل السّابع عشر من هذا الكتاب .

(٣) **مقالات** ٢٣٣ ، راجع أيضاً : نفس الكتاب ٤٤٣ .و. م. وات ، الإرادة الاختياريّة والتّقدير في صدر الإسلام (لندن : لوزاك ، ١٩٤٨) ص ٧٠ W.M. Watt, Free Will and Predestination in Early Islam

(٤) **مقالات** ٢٣٤ ؛ راجع : وات أيضاً ، ٧١ .

وهكذا ، ففي رأي من سار على نهج أبي الهذيل والنّظام ، أنّ للفعل الإرادي وقتين : أوّلهما ، وهو فعل الإرادة ، ضروريّ للثّاني ، وهو الفعل نفسه . والمذهب الّذي سار عليه بعض معتزلة بغداد كان بهذا النمط ، ولكنّ جميعهم لم يفكّروا هذا التّفكير[1] .

وكان الشّيخ المفيد متّفقاً مع هذه النّظرية ، وقال ما نصّه :

«وأقول : إنّ الإرادة الّتي هي قصد لإيجاد أحد الضّدّين الخاطرين ببال المريد موجبة لمرادها . وأنّه محال وجودها وارتفاع المراد بعدها بلا فصل إلّا أن يمنع من ذلك من فعل المريد.

وهذا مذهب جعفر بن حرب وجماعة من متكلّمي البغداديّين . وهو مذهب البلخيّ . وعلى خلافه مذهب الجبّائيّ وابنه والبصريّين من المعتزلة والحشويّة وأهل الإجبار»[2] .

لم يقرّ أكثر البصريّين بنظرية أبي الهذيل ، إذ كانوا يعتقدون بأنّ فعل الإرادة وفعل الأعضاء والجوارح فعلان منفصلان . ويمكن أن يكون فعل الإرادة ـ ولكن لا ضرورة له ـ باعثاً على حدوث فعل في الجوارح . وليس كذلك أيضاً أن يسبق فعل الإرادة الفعل المراد للأعضاء والجوارح دائماً .

ومن بين الأدلّة الّتي يقيمها عبد الجبّار لإنكار ضرورة الإرادة للفعل الخارجي ، هو أنّ الشّخص يستطيع أن يكون مريداً لفعل شخص آخر ، ولفعله ، بيد أنّ وجوده لا يوجب فعل شخص آخر على نحو التّأكيد[3] . مضافاً إلى ذلك ، فلو كان الموضوع على هذا النسق ، للزم أن تطيع الأعضاء أمر الإرادة ، حتّى لو لم تكن لها قدرة كافية على هذه الطّاعة . وأيضاً

---

(١) من أجل الاطّلاع على أسماء المؤيّدين والمعارضين لهذا الرّأي ، راجع : **مقالات الإسلاميّين** ٤١٥ وكان من معتزلة البصرة و بغداد في كلا الجانبين .

(٢) **أوائل** ٨٥ .

(٣) المغني ٦ ، ق ٢ ، ص ٨٦ ، يستدلّ عبد الجبّار مثل هذا الاستدلال ، لأنّ الإرادة تعني القصد ، والتّمنّي كليهما .

للزم أن يكون لفاعل الإرادة تأثير على الشّخص الآخر المريد فعله ، بدون أن يتّصل أو يحتك به[١] .

وأمّا بالنسبة الى المسألة الثّانية ، وهي : هل يجب أن تكون الإرادة متقدّمة على الفعل دائماً ؟ ذكر عبد الجبّار ثلاثة آراء : الأوّل : يصحّ أن تتقدّم ، ويصحّ أن تقارن . الثاني : يصحّ أن تقارن مع الفعل فقط . والمجبّرة على هذا الاعتقاد ، ويقولون : إنّ الإرادة موجبة . الثالث : ـ وهو اعتقاد البغداديّين ـ ويرى أنّ الإرادة يجب أن تكون مقدّمة على الفعل ، وموجبة له[٢] . ويتبنّى عبد الجبّار الرّأي الأوّل ، ويدافع عنه قائلاً بأنّ الفعل الإراديّ ، من أجل تحقّق وجوده ، ليس متعلّقاً فقط بأن يكون للفاعل استعداد مسبق للقيام بذلك الفعل وضدّه ، بل ، ومن أجل تحقّقه أيضاً يكون متعلّقاً بأن يريد فاعل الفعل ، الفعل نفسه أكثر من ضدّه . وإرادة الفاعل عند القيام بالفعل ، تجعل الفعل كما هو. بيد أنّ الإرادة يمكن أن تتقدّم على الفعل ، وهي كذلك في أغلب الأوقات[٣] .

وبناءاً على رأي الشّيخ المفيد بالنسبة إلى الإرادة المقدّمة واللاّزمة للفعل ، فإنّ الحالة الّتي لم يعزم فيها المريد ، ولم يصمّم ، هي ليست إرادة بالمعنى الحقيقيّ للكلمة ، بل هي تقرّب ، إنّ التقويم الأخلاقي لمثل شبه الإرادة هذا يعتمد على نوع الفعل المأخوذ بنظر الاعتبار ، ومقدار قرب الشّخص إلى العزم والتّصميم . يقول الشّيخ المفيد :

(القول في الإرادة الّتي هي تقرّب)

«وأقول : إنّ الإرادة الّتي هي تقرّب كغيرها من الإرادات المتقدّمة للأفعال . وليس يصحّ مجامعتها للفعل ، لأنّه لا يخرج إلى الوجود إلّا وهو تقرّب . ومحال تعلّق الإرادة بالموجود أو الإرادة له بأن يكون تقرّباً ، وقد حصل كذلك . وأمّا

---

(١) نفس المصدر ٨٧ .

(٢) المحيط ١/ ٢٩٧ .

(٣) المغني ٦ ، ق ٢ ، ٩٠ ــ ٨٩ .

كونها هي تقرّباً، فلأنّ مرادها كذلك. وحكم الإرادة في الحسن والقبح والقرب والبعد حكم المراد. وهذا مذهب أكثر أهل العدل، والبصريّون من المعتزلة يخالفونه، وكذلك أهل الإجبار»[١].

هذا التّفريق بين الإرادة بمعنى الكلمة، والتقرّب المحض للإرادة، نتيجة للنّظريّة القائلة بأنّ الإرادة بمعنى الكلمة موجبة للفعل، وهذه النّظرية الأخيرة نتيجة للنّظرية الّتي ترى أنّ للفعل الإرادي وقتين. ويؤيّد الشّيخ المفيد هذه المواضيع الثّلاثة. أمّا عبد الجبّار ـ بإنكاره للنّظريتين الأُوليين ـ لم يشر إلى التقرّب.

الاستطاعة بوصفها حالةً أو عَرَضاً

هل إنّ الاستطاعة على الفعل نتيجة بسيطة للسّلامة والصّحّة، أو هي عَرَضٌ خاصّ، يجب أن يتعلّق بالفاعل قبل قيامه بالفعل؟ يأخذ الشّيخ المفيد بالرّأي الأوّل، وهو نفس توجّه المدرسة البغداديّة. يقول الشّيخ:

«والاستطاعة في الحقيقة هي للصّحّة والسّلامة. فكلّ صحيح، فهو مستطيع، وإنّما يعجز الإنسان ويخرج عن الاستطاعة بخروجه عن الصّحّة. وقد يكون مستطيعاً للفعل من لا يجد آلة له، ويكون مستطيعاً ممنوعاً من الفعل. والمنع لا يضادّ الاستطاعة، وإنّما يضادّ الفعل، ولذلك يكون الإنسان مستطيعاً للنّكاح، وهو لا يجد أمرأة ينكحها. وقد قال الله تعالى: « ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات» (النساء/٢٥)، فبيّن أنّ الإنسان يكون مستطيعاً للنّكاح وهو غير ناكح، ويكون مستطيعاً للحجّ قبل أن يحجّ، ومستطيعاً للخروج قبل أن يخرج»[٢].

---

(١) أوائل ٩٣. وردت هذه المسألة بإيجاز في مقالات الإسلاميّين ٤١٩.

(٢) تصحيح الاعتقاد ٢٤. يجب أن يُلاحَظ هنا بأنّ الشّيخ المفيد لم يأخذ برأي المعتزلي البغداديّ ابي القاسم

وتمّ شرح الجانب الثّاني في هذا النّزاع من قبل عبد الجبّار. فهويقول: إنّ القدرة (الاستطاعة، القوّة، أو الطّاقة)[١] يجب أن تتقدّم على الفعل. ووفقاً لكلامه، فإنّ المقدورات على ضربين: مبتدأ كالإرادة، ومتولّد كالصّوت الّذي يتولّد بحركة طبيعيّة. والمتولّد على ضربين: أحدهما يتراخى عن سببه كالإصابة مع الرّمي، والثّاني لا يتراخى كالمجاورة مع التّأليف. وحال الضرب الثّاني كحال تأثير المبتدأ. ولذلك فإنّ الاستطاعة يجب أن تتقدّم على الفعل مباشرة. أمّا تأثير المتولّد المتراخي عن سببه، فإنّه لا يمنع أن تتقدّمه القدرة بأوقات[٢].

إنّ ما يهمّ عبد الجبّار في كلّ هذه المواضيع هو مخالفته للأشاعرة والمجبّرة الّذين يقولون بأنّ الاستطاعة يمكن أن تكون متقارنة مع الفعل[٣]. لذلك فهو يحاول أن يثبت وجود الاستطاعة المتميّزة عن الفعل والفاعل كليهما. ويقدّم هنا ثلاثة أدلّة: الأوّل: إنّ الواحد منّا يمكن أن يكون قادراً على القيام بالفعل، ويمكن أن لا يكون، فلابدّ من دليل على هذا الاختلاف، وليس ذلك إلّا وجود معنى في الفاعل، وهو القدرة والاستطاعة. الثّاني: إنّ أحد العضوين، يصحّ الفعل بأحدهما ابتداءً، ولا يصحّ بالآخر. فلابدّ لأحدهما مزية على الآخر بأمر من الامور، وليس ذلك الأمر إلّا القدرة. الثّالث: إنّ ها هنا قادرين، يصحّ من أحدهما الفعل أكثر ممّا يصحّ من الآخر، وما هذا الاختلاف إلّا لمزية أحدهما على الآخر، وهذه هي زيادة قدرته واستطاعته[٤].

يقول عبد الجبّار بأنّ سبب مخالفة البغداديّين لهذا الرّأي هو اختلاف مفهوم القدرة

البلخيّ الّذي يأخذ بآرائه غالباً. فالبلخيّ كان يعتقد بأنّ الاستطاعة عَرَض، وهي لا تبقى من لحظة إلى أُخرى. راجع: الأشعريّ في مقالات الإسلاميّين ٣٥٨، ٢٣٠.

(١) شرح الأُصول الخمسة ٣٩٣.

(٢) نفس المصدر ٣٩١.

(٣) راجع: الأشعري في اللّمع ٥٤، رقم ١٢٣.

(٤) شرح ٣٩١.

عـندهم عن مفهومه عند البصريّين أو الأشاعرة . فأُولئك يقولون بأنّ الشّخص يكون قادراً إذا كان صحيحاً[١] . ويجيب عبد الجبّار بأنّ الصِحّة هي عبارة عن اعتدال المزاج ، وعدم وجود الأمراض والأسقام . وشيء من ذلك ممّا لا يؤثّر في وقوع الفعل ، لأنّ الفعل إنّما يصدر عن جملة وجود الإنسان ، لا عن جانب واحد منه (والّذي يحتمل أن تتعلّق به الصحّة) .

يقول البغداديّون في جوابهم : إنّ الفعل يصدر عن صحيح البدن ، ومتى لم يكن صحيح البدن ، لم يصدر عنه الفعل . ويقول عبد الجبّار في جوابه : إنّ هذا يدلّ على أنّ الشّخص القادر على القيام بالفعل محتاج إلى الصّحّة ، ولا يدلّ على أنّ فعله يصدر عن صِحّته . وإلّا فإنّ أحدنا يمكنه أن يقول ـ منطقيّاً ـ بأنّ فعله مستند إلى حياته[٢] .

لم يكن النّزاع بين مدرستي بغداد والبصرة على درجة من الأهمّيّة . فقد كان هدف المدرستين مواجهة المجبّرة الّذين كانوا يقولون بأنّ الاستطاعة أو القدرة مقارنة للفعل . وكان أُسلوب البصريّين في معارضة المجبّرة هو إصرارهم على أنّ الاستطاعة متميّزة عن الفاعل ، وهي عرض يطرأ على الفاعل عند الاختيار ، وتكون متقدّمة على الفعل . لقد كان هذا الأُسلوب ـ في الواقع ـ إنكاراً لوجود شيء خاصّ بالنسبة إلى الاستطاعة . ولم يكن ذلك إلّا الصِحّة العاديّة الّتي تجعل الإنسان قادراً على القيام بالفعل . إنّ الاستطاعة ، الّتي تعني القدرة على الاختيار ، والقدرة البدنيّة والطّبيعية ، ملازمة للإنسان قبل الفعل وخلاله ، لأنّها ليست إلّا حالته الصِّحّيّة .

الآثار غير المباشرة أو التّولّد

إنّ النّتائج غير المباشرة أو المتولّدات لفعل إراديّ ـ والّتي نقلنا شيئاً من أقوال عبد

(١) الأشعري ، مقالات ٢٢٩ . يرى الأشعري بأنّ البغداديّين : بشر بن المعتمر وثمامة بن أشرس من المعتقدين بهذه العقيدة .

(٢) شرح ٣٩٢ .

الجبّار عنها في القسم الماضي ـ كانت مادّة لاختلاف طويل بين المتكلّمين. وكان السّؤال المطروح هو: إلى أيّ مدى يكون الإنسان مسؤولاً عن نتائج فعل يقوم به ، حتّى تلك النّتائج غير المتوقّعة ؟ واضطرّ المتكلّمون ، في جوابهم على هذا السّؤال المتعلّق بالتّكليف ، أن يتّخذوا موقفاً خاصّاً لأنفسهم في مسألة تأثير العلّيّة الطّبيعيّة في العالم واتّساع نطاقها .

ويحتمل أن يكون اصطلاح «التّولّد» أو ظهور «الآثار غير المباشرة» قد وُضِعَ من قبل مؤسّس المدرسة البغداديّة : بشربن المعتمر. ولكن هناك آخرون كانت لهم مواقف حيال مسألة التّولد ، لخّصها عبد الجبّار كما يلي :

«اختلف النّاس في كيفيّة إضافة الأفعال إلى فاعلها ضروباً من الاختلاف . ففيهم من قال : لا فعل للعبد إلّا ما يحلّ قلبه من الإرادة. وربّما أضاف بعضهم إليها الفكر، وجعلوا ما يوجد في جوارحه وأبعاضه وأطرافه ليس بفعل له من الحركات ونحوها . هذا هو المحكيّ عن الجاحظ وثمامة .

ثمّ اختلفوا : فجعل ثمامة ما عدا الإرادة حدثاً لا محدث له ، وجعل الجاحظ ما عداها ممّا يقع طباعاً ، وأنّه لا يقع باختياره إلّا الإرادة ؛ وقال بعضهم : إنّ كلّ ما جاوز غير حيّز الإنسان ، فهو من خلق الله ـ تعالى ـ بإيجاب الخلقة ، بمعنى أنّه طبع الأجسام على حدّ تندفع أو تذهب. وهذا محكيٌّ عن النّظّام .

وأمّا معمّر فإنّه يقول : إنّ المتولّدات أجمع ، وكذلك جميع الأعراض ، فهي فعل الأجسام الموات بطباعها . ولا فعل لله إلّا نفس المحلّ ، ولا للعبد عنده فعل سوى الإرادة. وذهب بعضهم إلى أنّ الّذي يوجد في حيّز الإنسان هو فعله دون ما تعدّاه ، ووُجد في حيّز غيره ، وجعلوا ماتعدّاه ممّا تفرّد ـ جلّ وعزّ ـ به . وهذا هو مذهب المجبّرة في قولهم بالكسب. وقد حُكي نحوه عن صالح قبّة .

وقال بعضهم : بل كلّ ما يحدث عند فعل من جهتنا فهو من فعلنا . حتّى جعلوا اللّون والطّعم والإدراك والعلم وغيرها فعلاً لنا على طريقة كثير من البغداديّين .

فهذه مذاهب النّاس في الأفعال المتولّدة. والّذي عندنا أنّ كلّ ما كان سببه

من جهة العبد ، حتّى يحصل فعل آخر عنده وبحَسبِه ، واستمرّت الحال فيه على طريقة واحدة ، فهو فعل العبد . وما ليس هذا حاله ، فليس بمتولّد عنه ، ولا يضاف إليه على طريق الفعليّة . ثمّ لا يجوز أن يحدث ولا محدث له»[١] .

لقد كانت النّظرية البغداديّة في تضادٍّ مفرط مع نظريات أُخرى كانت ترى بأنّ جميع الأفعال الخارجة عن تفكير الإنسان وإرادته ، إمّا تتحقّق من قبل الله ، أو من قبل الطّبيعة . وقد نقل أنّ بشربن المعتمر ذهب أبعد من ذلك حيث كان يقول : لو ضرب شخص شخصاً آخر ، وحصل المضروب على شيء من العلم بسبب الضّربة ، فإنّ الضارب هو الّذي أحدث العلم في المضروب . ولو رفع شخص جفن شخص آخر ، فإنّ الرّؤية الحاصلة هي من فعل الشّخص الأوّل ؛ وصانع الفالوذج هو سبب حلاوتها وطيب رائحتها . فمذهب عبد الجبّار والبصريّين الآخرين تعديل لهذا الوضع البغداديّ . بيد أنّ البصريّين والبغداديّين معاً يدافعون عن أصل تكليف الإنسان بشأن أفعاله ، أو على الأقل بشأن نتائجها ، وهم بذلك يقفون ضدّ المجبّرة الّذين يعتقدون بأنّ الإنسان يحرز المسؤوليّة أو التّكليف لبعض الأفعال المحدَثة من قبل الله فقط . وكان البغداديّون والبصريّون يخالفون أيضاً نظريّات الجاحظ ، وثمامة ، والنّظّام ، ومعمّر الّذين كانوا ينسبون فاعليّة الأفعال الخارجيّة إلى الله أو الطّبيعة ، بالرّغم من إقرارهم بفاعليّة الإنسان في أفعاله الدّاخليّة[٢] .

يرفض الشّيخ المفيد نظريّة الطّبع الموضوعة من قبل الجاحظ ، ويقول في ردّها :

«وأقول : إنّ ما يتولّد بالطّبع ، فإنّما هو لمسبّبه بالفعل في المطبوع ، وأنّه لا فعل على الحقيقة لشيء من الطّباع . وهذا مذهب أبي القاسم الكعبيّ . وهو خلاف

---

(١) المحيط ١/٣٨١ ــ ٣٨٠ . وذكر عبد الجبّار تقريراً مفصّلاً عن هذا كلّه في المغني ٩/ ١٤ ــ ١١ . راجع أيضاً : مقالات الإسلاميّين ٤٠٨ ــ ٤٠٠ للأشعريّ .

(٢) للاطّلاع على قصد الجاحظ من الطّبيعة في هذا المجال ، راجع : فان ايس ، علم المعرفة .... ص ١٣٧ ــ ١٣٤ .

مذهب المعتزلة في الطّباع ، وخلاف الفلاسفة الملحدين أيضاً فيما ذهبوا إليه من أفعال الطّباع . وأباهُ الجبّائيّ وابنه ، وأهل الحشو ، وأصحاب المخلوق والإجبار»[١] .

وسنرى فيما بعد أنّ الجبّائيّ ، وابنه لم يذهبا بتولّد الآثار بعيداً كما ذهب به أبو القاسم ، والشّيخ المفيد .

يعتقد الشّيخ المفيد أنّ الأفعال المتولّدة هي الأفعال الّتي تحدث دون واسطة ، وعلى الابتداء ، فيقول :

«وأقول : إنّ من أفعال القادر ما يقع متولّداً بأسباب يفعلها على الابتداء من غير توليد لها ، كالضّارب لغيره ، فضربه متولّد عن اعتماداته ، وحركاته . وإيلامه للمضروب متولّد عن ضربه إيّاه ؛ وكالرّامي لغرضه ، وغيره من الأجسام ؛ وكالمعتمد بلسانه في لهواته ، فيولّد بذلك أصواتاً وكلاماً ؛ وما أشبه ذلك . فالمبتدأ من الأحوال «الأفعال» لا يكون متولّداً . والمسبّب عن المبتدأ ـ نحو ما ذكرناه ـ يكون متولّداً عن فعل صاحب السّبب . وهذا مذهب أهل العدل كافّة ، سوى النّظّام ، ومن وافقه في نفي المتولّد من أهل القدر والإجبار»[٢] .

يتّفق عبد الجبّار مع هذا الرّأي ، بيد أنّ الشّيخ المفيد قال ـ وهو يواصل بحثه ـ بأنّ آثار سبب مولّد ، مثل آثار الإرادة ، تأتي وبعدها موجب . وفيما يلي نصّ كلامه :

«وأقول : إنّ كلّ متولّد فهو موجب ، وليس كلّ موجب فهو متولّد . والفرق بينهما أنّ الموجب الّذي ليس بمتولّد هو ما ولي الإرادة ، بلا فصل بينهما من فعل المريد ؛ والموجب المتولّد هو ما ولي الّذي يلي الإرادة من الأفعال . وهذا

---

(١) أوائل ٨٣ .

(٢) أوائل ٨٥ .

مذهب اختصرته أنا لقولي في المحدِث الفعل الّذي تسمّيه الفلاسفة النّفس.
والأصل فيه مذهب البلخيّ، ومن ذهب إلى الجمع بين إيجاب الإرادة، والتّولد من متكلّمي بغداد»[١].

يعارض عبد الجبّار موضوع مجيء الفعل بعد إرادته بالضّرورة. وبما أنّ الشّيخ المفيد يعتقد بأنّ الإنسان بالذّات هو النّفس، فإنّ مسألة التّأثير السّببيّ للفكر والإرادة على جسمه، ومن خلال جسمه على العالم الخارجي مسألة أكثر تعقيداً بالنسبة إليه من عبد الجبّار. فمعظم المعتزلة ومعهم عبد الجبّار يعتقدون أنّ الإنسان تركيب ماديّ[٢].

يواصل الشّيخ المفيد حديثه، فيبيّن رأي البغداديّين بالنسبة إلى طول سلسلة العلّيّة، ويقول:

«وأقول: إنّ الاعتمادات والحركات والمماسّات والمتباينات والنّظر والاعتقادات والعلوم واللّذات والآلام، جميع ذلك يولّد أمثاله وخلافه. وليس واحد ممّا ذكرناه بالتّوليد أخصّ من غيره ممّا سمّيناه.
وأقول: إنّ الفاعل قد يولّد في غيره علماً بأشياء إذا فعل به أسباب تلك العلوم كالّذي يصيح بالسّاهي فيفعل به علماً بالصّيحة متولّداً عن الصّيحة به بدلالة أنّه لا يصحّ امتناعه من العلم بذلك مع سماع ما بدهه من الصّياح. وكالضّارب لغيره المولّد بضربه ألماً فيه، فإنّه يولّد فيه علماً بالألم والضّرب لاستحالة فقد علمه بالألم في حاله. وقد يولّد الإنسان في غيره غمّاً وسروراً وحزناً وخوفاً بما يورده عليه ممّا لا يمتنع منه من الغمّ والمسرّة والجزع والخوف، ولا يصحّ امتناعه منه على كلّ حال، وأشباه ذلك ممّا يطول بذكره الكلام. وهذا مذهب كثير من بغداديّة المعتزلة. وإليه ذهب أبو القاسم البلخيّ.

---

(١) نفس المصدر.

(٢) راجع: مبحث الإنسان في الفصل الثّامن من هذا الكتاب.

وخالف في كثير منه الجبّائي وابنه، وأنكر جملته النّظّام، والمجبّرة»[١].

وذكر عبد الجبّار بأنّ أبا عليّ وأبا هاشم كانا ينكران بأن يكون الإنسان قادراً على إيجاد اللّون أو الطّعم أو الرّائحة، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، أو يكون قادراً على توليد العلم والاعتقاد والإدراك في شخص آخر[٢].

إنّ الفرق الآخر بين البصريّين والشّيخ المفيد هو أنّ الشّيخ المفيد يأبى أن يطلق اصطلاح التّولّد على أفعال الله ـ تعالى ـ وذلك لعدم ورود هذا الاصطلاح في مصادر الوحي. بيد أنّه يسلّم بأنّ معنى هذا الاصطلاح قابل للاستعمال بالنسبة إلى أفعال الله. أمّا عبد الجبّار، فليس عنده هذا الارتياب والتّردّد، ويقول بعدم وجود فرق أساس بين الآثار غير المباشرة للإنسان، والآثار غير المباشرة لله، سوى أنّ الله قادر على إيجاد آثار بصورة مباشرة، يقدر الإنسان أن يفعلها بصورة غير مباشرة[٣]. يقول الشّيخ المفيد:

«وأقول: إنّ في كثير من أفعال الله ـ تعالى ـ مسبّبات، وأمتنع من إطلاق لفظ الوصف عليها بأنّها متولّدات، وإن كانت في المعنى كذلك، لأنّني أتّبع فيما أُطلقه في صفات الله ـ تعالى ـ وصفات أفعاله الشّرع، ولا أبتدع. وقد أطلق المسلمون على كثير من أفعال الله ـ تعالى ـ أنّها أسباب ومسبّبات، ولم أجدهم يطلقون عليها لفظ المتولّد. ومن أطلقه منهم، فلم يتّبع فيه حجّة في القولين، ولا لجأ فيه إلى كتاب ولا سنّة ولا إجماع. وهذا مذهب أختصّ به لما ذكرت من الاستدلال، ولدلائل أُخَر ليس هنا موضع ذكرها. فأمّا قولي في الأسباب، فهو مذهب جماعة من البغداديّين، ومذهب أبي القاسم، وأبي عليّ. وإنّما خالف فيه أبو هاشم بن أبي عليّ خاصّة من بين أهل العدل»[٤].

---

(١) أوائل ٨٦ ــ ٨٥.

(٢) المغني ٩/ ١٤ ــ ١٣.

(٣) المحيط ١/٤٠١ ــ ٣٩٨.

(٤) أوائل ٨٧ ــ ٨٦

إنّ السبب الّذي دعا أبا علي إلى امتناعه من القول بأنّ الله يفعل بواسطة توليد الآثار غير المباشرة، هو أنّ الله لا يحتاج إلى علل تسبّبيّة لإيجاد الآثار الّتي يريدها، كما أنّه لا يحتاج إلى العمل بالآلات والوسائل. وقال أبو عليّ أيضاً بأنّ الله يحدث جميع أفعاله مباشرة وبدون واسطة[1]. والسبب في إنكار البلخيّ لإطلاق اصطلاح توليد الأفعال على الله هو نفس السبب الذي دعا الشيخ المفيد الى ذلك. فلم يرغب الإثنان في نسبة صفات إلى الله، لم تذكر في قاموس الوحي.

كان الشّيخ المفيد يعتقد بأنّ إنساناً ما يستطيع أن يولّد العلم والإدراك في إنسان آخر، ولكنّه كان ينكر أن يكون لله دور مباشر في إيجاد الحس عند الإنسان. وفيما يلي نصّ كلامه:

(القول فيما يُدرك بالحواسّ، وهل العلم به من فعل الله ـ تعالى ـ أو فعل العباد)

«أقول: إنّ العلم بالحواسّ على ثلاثة أضرب: فضرب هو من فعل الله ـ تعالى ـ وضرب من فعل الحواسّ، وضرب من فعل غيره من العباد. فأمّا فعل الله ـ تعالى ـ فهو ما حصل للعالم به عن سبب من الله ـ تعالى ـ كعلمه بصوت الرّعد، ولون البرق، ووجود الحرّ والبرد، وأصوات الرّياح، وما أشبه ذلك ممّا يبديه ذو الحاسّة من غير أن يتعمّد لإحساسه، ويكون بسبب من الله ـ سبحانه ـ ليس للعباد فيه باختيار. وأمّا فعل الحاسّ، فهو ما حصل له عقيب فتح بصره، أو الإصغاء بإذنه، أو التّعمّل لإحساسه بشيء من حواسّه، أو بفعله السّبب الموجب لإحساس المحسوس، وحصول العلم به.

وأمّا فعل غير الحاسّ من العباد، فهو ما حصل للحاسّ بسبب من بعض العباد كالصّائح بغيره، وهو غير معتمل لسماعه أو المولم له، فلا يمتنع من العلم بالألم عند إيلامه، وما أشبه ذلك.

---

(١) ذكر عبد الجبّار هذا الموضوع في المغني ٩/ ٩٤.

وهذا مذهب جمهور المتكلّمين من أهل بغداد. ويخالف فيه من سمّيناه»[١].

علماً أنّ عبد الجبّار ومدرسة البصرة يخالفون الضّرب الثّالث من العلم الّذي ذكره الشّيخ المفيد، وهو قدرة أحد على إيجاد الحسّ في شخص آخر.

كان لمعتزلة بغداد مذهب، يتّفق الشّيخ المفيد معهم فيه، وهو أن الله غير قادر أن يوجد الفعل في الأجسام مباشرة، بل هو محتاج إلى أن يفعل من خلال الأسباب والعلل المادّيّة[٢]. استفاد الشّيخ المفيد من هذا الرأي في جواب السؤال القائل: هل إنّ الله قادر أن يوجد الحسّ في ذهن الإنسان؟ هل إنّ الله قادر أن يوجد العلم بالألوان في قلب الأعمى؟ يقول الشّيخ المفيد:

«وأقول: إنّ ذلك محال لا يصحّ كما يستحيل خلوّ العاقل من العلم بالجسم، وهو موجود قد اتّصل به شعاع بصره من غير مانع بينهما؛ وكما أنّه لا يصحّ وجود العلم بالمستنبطات في قلب من لا يمكنه الاستنباط لعدم الدّلائل وفقدها، كذلك يستحيل وجود العلم بالألوان لمن قد فقد ما يتوسّط بين العاقل وبين معرفته الألوان من الحواسّ. وهذا مذهب أبي القاسم، وكثير من أهل التّوحيد. وقد خالفهم فيه جماعة من المعتزلة، وسائر أهل التّشبيه»[٣].

يريد الشّيخ المفيد أن يقول هنا بأنّ كلّ من كانت عيناه صحيحتين، فإنّه يرى الشّيء الّذي أمامه مباشرة. ولا ضرورة لفعل من الله حتّى يرى الإنسان شيئاً من الأشياء. ويتحدّث عبد الجبّار عن نظرية مناهضة تماماً، يعتقد بها أبو الهذيل، وأبو علي الجبّائيّ. وترى أنّه لابدّ من فعل الله لإيجاد الحسّ في الإنسان، حتّى مع إتاحة الظّروف المذكورة آنفاً. بيد أنّ أبا الهذيل وأبا عليّ يختلفان فيما بينهما في الاستنتاج الحاصل بالنسبة إلى قدرة

---

(١) أوائل ٦٧ ــ ٦٦.

(٢) راجع: بحث العلّيّة المباشرة لله في الفصل الثامن من هذا الكتاب.

(٣) أوائل ١١٠.

الله على إيجاد العلم بالألوان في قلب الأعمى. يقول عبد الجبّار:

«وأمّا أبو الهذيل - رحمه الله - فإنّه كان يقول في الإدراك أنّه فعل الله - تعالى - على جهة الاختراع، كقول شيخنا أبي عليّ - رحمه الله - لكنّه يقول: إنّه يجوز أن يكون البصير صحيحاً، والموانع مرتفعة، ولا يخلق الله له الإدراك، فلا يدرك ما بحضوره. ويجيز أن يخلق الله - جلّ وعزّ - العلم بالألوان في قلب الأعمى الّذي لم يبصر لوناً قط. وشيخنا أبوعليّ - رحمه الله - يمنع من ذلك، لأنّ عنده أنّ البصير، متى احتمل الإدراك، فلابدّ من وجوده، لأنّ المحلّ لا يخلو من الشيء إلّا إلى ضدّه إن كان له ضدّ»[١].

لذلك - وفقاً لكلام أبي عليّ - فإنّ الإنسان ذا العين السّالمة الصحيحة، الّذي يقف أمام شيء من الأشياء، ليس رائياً ولا أعمى بتلك الوسيلة، بل - في مثل هذه الحالة - يجب على الله أن يوجد فيه عرض البصر أو عرض العمى. ولو أراد الله أن يوجد العلم بالألوان في قلب الأعمى، فإنّه لم يعد أعمى حينئذٍ.

لقد قارع عبد الجبّار - بقوّة - الاعتقاد الّذي يرى بأنّ الإدراك عرض يحدثه الله في الشّخص المدرك. ووفقاً لكلامه، فإنّ كلّ كائن حيّ مدرك بالضّرورة بشرط صحّة الحاسّة، وارتفاع الموانع[٢]. ولو خلق الله فينا الإدراك، أو خلق صورة الشيء في بصرنا، عند ذلك لم نعد مطمئنّين بأنّنا ندرك كلّ ما كان أمامنا[٣].

إنّ رأي عبد الجبّار في كون الإدراك لاحقاً للحياة، ينطبق على الله، وعلى الإنسان

---

(١) المغني ٩/ ١٢. يتّضح استدلال أبي علي أكثر حول المخالفين في نفس هذا المصدر ٤/٥٥، وفيه يقدّمه عبد الجبّار على أنّه يعتقد بأنّ الإدراك عرض، و بالعين الصّحيحة وحضور الشيء «أنّ الله - سبحانه - لا بدّ أن يحدثه أو يحدث ضدّه، وهو المعنيّ، لأنّ المحلّ لايخلو من الشيء وضدّه».

(٢) شرح ٢٥٤، للاطّلاع على التفاصيل الّتي أوردها عبد الجبّار حول نظرية الإحساس، راجع: نفس المصدر ٢٦١ — ٢٥٤؛ و المغني ٤/٨٢ — ٣٣. هذه مقدّمة لإنكاره إمكان رؤية الله.

(٣) شرح ٢٥٥.

في آن واحد[١] . مع الفارق ـ طبعاً ـ حيث إنّ الإنسان حيّ بحياته ، في حين أنّ الله حيّ بذاته ، لذلك فعندما يحتاج الإنسان إلى استعمال الأعضاء الحِسّيّة كوسائل وآلات ، نجد الله لا يحتاج إلى ذلك أبداً . فالله حيّ بدون وجود شيء ، اسمه : «الحياة» ، ومدرك بدون وجود أعضاء الحِسّ[٢] .

لا يختلف كلام عبد الجبّار ـ القائل بأنّ الإنسان الحيّ ، الصّحيح الحواسّ ، إذا صار أمامه شيء قابل للإدراك ، فإنّه يجب أن يدركه ـ عن كلام الشّيخ المفيد في هذا الصّدد . وأشار عبد الجبّار أيضاً ، بأنّ أبا عليّ نفسه تراجع آخر الأمر عن نظريّته الّتي مرّ ذكرها سلفاً ، وأقام برهاناً على ضرورة رؤية الإنسان بفعله ، لا بفعل الله[٣] .

إذن ، نظريّة الآثار المتولّدة غير المباشرة ـ سواء بنمطها البغدادي الأصلي ، الّذي كان ينتهجه الشّيخ المفيد ، أو بنمطها المعدّل ، الّذي كان ينتهجه عبد الجبار ـ كانت الجواب الذي قدّمه معظم المعتزلة لأفراد من فرقتهم ، مثل : الجاحظ ، ومعمّر ، الذين حصروا فعل الانسان ونشاطه في إرادته ، وكانوا يقولون بأنّ كلّ شيء عدا ذلك ، مباشرة أو بواسطة الطّبيعة ، يتحقّق بفعل الله . وتلحظ معالم من هذا التصوّر الأخير في نظريّة الإحساس القديمة لأبي عليّ أيضاً .

الشّهوة

في ضوء كلام الشّيخ المفيد ، فإنّ إحدى طرق فعل الله في كلّ حيوان ، هي الشّهوات الطّبيعيّة . والمسؤول عن الشّهوة العامّة هو الله . بيد أنّ لكلّ حيوان دوراً في توجيه التّيّار العامّ للشّهوة باتّجاه هدف خاص ، ولذا يمكن أن نعتبر ذلك من فعل الحيوان . يتجنّب

---

(١) راجع : مبحث «سميع بصير» المتقدّم في الفصل السّادس من هذا الكتاب .

(٢) راجع : المغني ٤/ ٣٦ .

(٣) نفس المصدر ٥٦ ــ ٥٥ .

الشّيخ المفيد الخوض في المسألة التالية ، وهي : إلى أيّ مدى يكون توجيه الشّهوات الطّبيعيّة من قبل الإنسان باتّجاه أهداف خاصّة إراديّاً ؟ يقول الشّيخ :

«وأقول : إنّ الشّهوة عبارة عن معنيين : أحدهما : الطّبع المختصّ بالحيوان الدّاعي له إلى ما يلائمه من جهة اللّذّات ، والمعنى الآخر : ميل الطّبع إلى الأعيان على التّفصيل من جملة اللّذّات . فأمّا الأوّل : فهو من فعل الله ـ سبحانه وتعالى ـ لا محالة ولا شكّ فيه ولا ارتياب ، لأنّ الحيوان لا يملكه ، ولا له فيه اختيار . وأمّا الثّاني : فهو من فعل الحيوان بدلائل يطول بشرحها الكلام . وهذا مذهب جمهور البغداديّين»[١] .

ورسم عبد الجبّار سلسلة من الفروق بين الشّهوة والإرادة . فهو يقول : إنّ الله يريد ، ولكن ليس له شهوة[٢] . علماً أنّه لم يذكر شيئاً مخالفاً لرأي الشيخ المفيد .

الأوامر

في حقل العلّيّة الأخلاقيّة ، تتّسع مسؤوليّة الله في مقابل نتائج أوامره بما يفعل الإنسان في طاعتها . يقول الشّيخ المفيد :

«وأقول : إنّ الأمر بالسّبب أمر بالمسبّب ما لم يمنع الأمر من المسبّب أو يعلم أنّ صاحب السّبب سيمنع من المسبّب . فأمّا الأمر بالسّبب فهو المقتضي للأمر بالمسبّب لا محالة ، بل أمر به بالمعنى ، وإن لم يكن كذلك في اللّفظ . ولست

(١) أوائل ٨٧ . سقط سطر على الأقل من النسخة بعد هذا الكلام ، ولعلّه يذكر أسماء المخالفين لهذا الرّأي . [ولكنّي عثرتُ عليه في إحدى نسخ هذا المصدر ، وقد جاء فيه بعد كلمة (البغداديّين) : «والبصريّون باتّحاد الموجود أو الممنوع من وجوده ، وذلك محال . وكذلك النهي إذ هو نقيض الأمر.وهذا مذهب كافّة أهل العدل إلّا من لايعبأ به منهم ، والمجبّرة على خلافهم فيه»] المعرّب .

(٢) المغني ج ٦ ، ق ٢ ، ص ٣٧ ــ ٣٥ .

أعرف بين من أثبت التّولّد في هذا الباب خلافاً»[١] .

البدل

للمجبّرة رأيان حول القدرة أو الاستطاعة . الأوّل : يعتقدون ـ كالمعتزلة ـ أنّ القدرة والاستطاعة لا تسبق الفعل ، بل هي متقارنة معه[٢] . الثّاني : يقولون بأنّ الاستطاعة هي الإجبار على فعل أحد الضدّين ، وعلى عكس ما يعتقده المعتزلة ، فإنّها تتعلّق بالفعل ، وبضدّه[٣] . وكان الأشعري ـ على سبيل المثال ـ يعتقد بأنّ الله قد كلّف الكافر . والكافر لا قدرة له على الإيمان[٤] .

لقد اعترضوا على هذا الكلام بالقول إنّ الله فرض التّكليف على شخص عاجز تماماً . ولا يقرّ الأشعريّ بهذا الأمر ، فهويفرّق بين شخص عاجز تماماً ، وبين آخر لا يستطيع القيام بعمل محدّد ومعيّن فقط . والشّخص العاجز تماماً ، ليست عنده استطاعة القيام بفعل من الأفعال ، ولا استطاعة القيام بضدّه ، في حين أنّ من كانت عنده الاستطاعة على القيام بفعل ، فليست عنده الاستطاعة على القيام بضدّه[٥] ، عندما يكون منشغلاً به ، وذلك بسبب هذا الانشغال . فالرّجل الذي ليست عنده رِجلان ، مثلاً ، عاجز عن المشي تماماً ، لأنّه لا يستطيع أن يمشي ، ولا يستطيع أن يمتنع عن المشي ؛ والشّخص الّذي ليس عنده مال ، عاجز عن دفع الصّدقة تماماً ، لأنّه لا يستطيع أن يدفعها ، ولا يستطيع أن يمتنع عن دفعها . ويعتقد الأشعريّ بأنّه لا يجوز على الله أن يأمر فاقد الرّجلين بالمشي ، أو فاقد المال بدفع الصّدقة[٦] .

---

(١) أوائل ٨٦ .

(٢) اللمع ٥٤،رقم١٢٣ .

(٣) نفس المصدر٦٥-٥٥،رقم٢٨-١٢٦ .

(٤) نفس المصدر٥٩-٥٨، رقم١٣٥ .

(٥) نفس المصدر . وكان الباقلاّنيّ يقول بهذا الفرق، التّمهيد، مراجعة مكارثي١٩٤ .

(٦) الأشعريّ ، اللّمع : ٦٠ ـــ ٥٩ ، رقم ١٣٨ ـــ ١٣٧ .

ولكنّ الكافر ليس عاجزاً تماماً. فهويفعل أحد الضّدّين. وبما أنّ الاستطاعة متقارنة مع الفعل، ومحدّدة له فقط، لذلك يقولون بأنّ عند الكافر. استطاعة الكفر، ولكن في نفس تلك اللّحظة، ليس عنده استطاعة ضدّه، وهو الإيمان.

والمجبّرة الّذين يفرّقون بين هذه الحالة، وبين العجز التامّ، يعتقدون بأنّه يمكن، من ناحية، بأن يكون الإيمان حاضراً في قلب الكافر بدل الكفر. كيف؟ بهذا الشّرط (غير الحقيقيّ)، وهو أن يكون الإيمان موجوداً بدل الكفر. يصف عبد الجبّار الدّليل بالشّكل التّالي:

«ووجه اتّصال هذا بما قبله [أيّ: تصوّر الاستطاعة بأنّها الإجبار على القيام بالفعل] أنّا لمّا ألزمنا المجبّرة على القول بالقدرة الموجبة أن يكون تكليف الكافر كتكليف العاجز، قالوا: إنّ الكافر يصحّ منه الإيمان بشرط أن لا يكون، كان فيه الكفر، وكان بدله الإيمان بخلاف العاجز. فجوّزوا البدل عن الموجود، وذلك لا يجوز عندنا»[١].

وكان برهان المعتزلة يرى بأنّه عندما يكون هناك وجود لفعل، فإنّه موجود، ولا معنى للقول بإمكان وجوده بشكل آخر في الوقت الحاضر. وهذا ما قادهم إلى تقييد أنفسهم بشدّة فيما يخصّ اللّغة الّتي يستعملونها. وبناءاً على كلام الأشعريّ، فإنّ الإسكافيّ وجعفر بن حرب بين المعتزلة فقط كانا يجيزان الاستفادة من فرض ما هو خلاف الوضع الموجود. وهما فقط يسمحان بالقول: «لو كان الكفّار آمنوا في حال كفرهم بدلاً من كفرهم الواقع لكان خيراً لهم»، وكانوا يضيفون على هذا القول ـ بصراحة ـ أنّ قصدهم هو ليس «أن يؤمنوا في حال كفرهم على وجه من الوجوه». والمعتزلة الآخرون كانوا لا يجيزون حتّى هذا التّوجّه[٢].

---

(١) شرح ٤١٨ ـ ٤١٧.

(٢) مقالات ٢٥٤.

كان تصوّر المعتزلة حول القدرة أو الاستطاعة هو أنّ هذه القدرة موجودة قبل الفعل ، ويمكن استعمالها في الفعل أو ضدّه . وهكذا فهم يجيزون أن يتحدّث الإنسان عن إمكان البدل في المستقبل ، ولكن ليس في الوقت الحاضر. في ضوء هذه الرّؤية ، لايعد هناك معنى من القول بأنّه يمكن للكافر الآن أن يكون مؤمناً ، ويمكن التحدّث فقط عن احتمال أن يكون مؤمناً في المستقبل.

إنّ كلام الشّيخ المفيد عن البدل يعبّر عن الوضع الشّائع للمعتزلة ، وفيما يلي نصّ كلامه :

«وأقول : إنّ الكفر قد كان يجوز أن يكون في وقت الإيمان بدلاً منه ، والإيمان قد كان يجوز أن يكون بدلاً من الكفر في وقته . ولا أقول في حال الإيمان أنّ الكفر يجوز كونه فيه بدلاً منه ، ولا الإيمان يجوز وجوده في حال الكفر بدلاً منه . وذلك أنّ جواز الشيء هو تصحيحه ، وصحّة إمكانه ، وارتفاع استحالته . والكفر مضادّ للإيمان. ووجود الضدّ محيل لجواز وجود ضدّه ، كما يحيل وجوده. فإذا قال القائل : إنّ الكافر يجوز منه الإيمان الّذي هو بدل من الكفر ، تضمّن ذلك جواز اجتماع الضدّين. وإذا قال : قد كان يجوز بتقديم لفظ «كان على الجواز» (يجوز) لم يتضمّن ذلك محالاً . فأمّا القول : بأنّه يجوز من الكافر الإيمان في المستقبل [ضع «بدلاً من» مكان «أوقات»] الكفر ، ويجوز من المؤمن الكفر كذلك ، وليس بمنكر لارتفاع التّضادّ والإحالة. وليس هذا القول هو الخلاف بيننا وبين المجبّرة ، وإنّما خلا فهم لنا في الأوّل . وعليه أهل العدل ، كما أنّ أهل الإجبار بأسرهم على خلافهم فيه»[١] .

يقول الشّيخ المفيد ـ خلافاً للمجبّرة ـ بأنّه عندما يكون هناك أمر ، فلا يمكن القول بأنّ ضدّه موجود فعلاً . وإنّ إمكان البدل في المستقبل موضع اختلاف . لأنّ الله ـ وفقاً لرأي

---

(١) أوائل ٨٨ ــ ٨٧ .

المجبّرة- يمكن أن يمنح الإنسان القدرة على الإيمان في المستقبل، حينئذٍ سيصبح مؤمناً بالضّرورة؛ في ضوء كلام المعتزلة والشّيخ المفيد، فإنّ لدى الإنسان الآن الاستطاعة على الإيمان أو الكفر في المستقبل.

الطّبع والختم

عندما يدور الحديث عن اختيار الانسان بانتقاله من حالة الكفر إلى حالة الإيمان، فلابدّ للشيخ المفيد أن يفسّر بعض الآيات القرآنيّة، الّتي يستشهد بها المجبّرة لدعم عقائدهم، تفسيراً مخالفاً لتفسيرهم. وجاء في هذه الآيات أنّه قد طُبع على قلوب الكافرين[١]. وفيما يلي توضيح الشّيخ المفيد:

(القول في الطّبع والختم)

«وأقول: إنّ الطّبع من الله -تعالى- على القلوب والختم بمعنى واحد، وهو الشّهادة عليها بأنّها لا تعي الذّكر مختارة، ولا تعتمد على الهدى، مؤثرة لذلك غير مضطرّة. وذلك معروف في اللّسان. ألا ترى إلى قولهم: «ختمت على فلان بأنّه لا يفلح»؟ يريدون بذلك: قطعت بذلك شهادة عليه، وأخبرت به عنه.

وإنّ الطّبع على الشيء إنّما هو علامة للطّابع عليه. وإذا كانت الشّهادة من الله -تعالى- على الشيء علامة لعباده، جاز أن يُسمّى طبعاً وختماً. وهذا مستمرّ على أصول أهل العدل. ومذاهب المجبّرة بخلافه»[٢].

---

(١) راجع مثلا: البقرة /٧؛ الأنعام /٤٦، الجاثية/ ٢٣؛ المنافقون /٣. والأشعريّ في الإبانة ٥٨ــ ٦٧.

(٢) أوائل ٩٥. وللاطّلاع على رأي عبد الجبّار في الختم والطّبع، راجع: متشابه القرآن، مراجعة عدنان م. زرزور (القاهرة: دار التّراث، ١٩٦٩م)، الجزء الأوّل ٥٤ــ ٥١.

الألم والعِوَض

إنّ التّوزيع الفعلي للألم في العالم يثير أسئلة حول العدل الإلٰهيّ، ما على المعتزلة ومن يتّفق معهم إلّا أن يجيبوا عليها. وهم كانوا ينكرون بأن تكون منزلة الفاعل مقرّرة لكون فعله عادلاً أو لا[١]. بدلاً عن ذلك، قال عبد الجبّار بأنّ العدل والظّلم يتعلّقان بنفس الفعل ونتائجه، وباستحقاقات الشّخص الّذي يقع عليه الفعل. «فحقيقة الظّلم هو كلّ ضرر لا نفع فيه يوفى عليه، ولا دفع مضرّة زائدة عليه، ولا مستحقّ، ولا يظنّ فيه بعض هذه الوجوه»[٢].

إنّ الألم يحسن مرّة، و يقبح أخرى. ووفقاً لكلام عبد الجبّار، فإنّه يحسن فقط في وقت «كان فيه نفع أو دفع ضرر أعظم منه، أو استحقاق»[٣]، بيد أنّه لا يحسن من الله أن يؤلم أحداً على سبيل الاحتمال والفرض، وذلك لأنّه عالم بكلّ شيء. كما لا يجوز على الله الإيلام لدفع ضرر أكبر، لأنّه قادر على دفع الضّرر من طريق آخر[٤]. إذن، فإنّ الله لا يؤلم أحداً إلّا إذا كان ذلك الألم سبباً في إيصال نفع أكبر اليه، أو أنّه كان مستحقّاً له.

إنّ أهمّ درس يستفيده الإنسان من الألم هو أخذ العبرة (الاعتبار). ويمكن أن تكون الآلام غير المستحقّة عبرة للمكلّفين وآخرين غيرهم، وكذلك عبرة لغير المكلّفين ـ كالأطفال ـ ليعتبر الآخرون بها. ويجب أن يعوّض كلا الطّرفين المتضرّرين. يقول عبد الجبّار:

---

(١) يرجع إلى عبد الجبّار في شرح الأصول الخمسة ٤٨٣. إنّ ما يُرفَضُ هنا هو الرّأي المماثل لرأي الأشعريّ، الّذي يقول بأنّ الله لايفعل الظّلم في أيّ فعل من الأفعال، وذلك لأنّه منزّه عن ذلك. راجع: اللّمع ٧١، رقم ١٧٠.

(٢) المغني ٢٩٨/١٣.

(٣) شرح ٤٨٤.

(٤) المغني ٣٦٩/١٣؛ شرح ٤٨٦.

«إنّما يفعله الله ـ تعالى ـ من الالآم لا يخلو؛ إما أن يوصله إلى المكلّف، أو إلى غير المكلّف، فإن أوصله إلى غير المكلّف، فلابدّ من أن يكون في مقابلته من الأعواض ما يوفى عليه، وأن يكون فيه اعتبار المكلّفين، ليخرج بالأوّل عن كونه ظلماً، وبالثّاني عن كونه عبثاً.

فإن أوصله إلى المكلّف، فلابدّ فيه من الأمرين جميعاً: العِوض والاعتبار، إلّا أنّ الاعتبار ها هنا، إمّا أن يكون اعتباراً له فقط، أو لغيره، أو له ولغيره جميعاً، وإن استبعد قاضي القضاة أن يكون اعتباراً لغيره، ولا يكون اعتباراً له مع أنّه أخصّ به»(١).

علماً أنّ مانكديم مصنّف «شرح الأصول الخمسة» قد نوّه باعتقاد عبد الجبّار ـ صراحة ـ في آخر جملة له في الكتاب. أشار عبد الجبّار هنا الى أنّه يجب أن يكون هناك مسوّغ لله في إيلامه العبد، وأهميّة هذا المسوّغ أكبر من وجود الاطمئنان على أنّ الله سيعوّض الشّخص المبتلى بالألم في الآخرة. فللمسوّغ نفع يفوق الألم قيمة وأهميّة. هل يمكن أن يصل هذا النّفع من طريق آخر غير الألم؟ يقول عبد الجبّار بأنّه في حالات خاصّة، يمكن أن يكون الألم هو الطّريق الممكن فقط، بيد أنّه لا يريد أن يذهب أبعد من ذلك حيث يعتقد بأنّه في جميع الحالات الّتي يؤلم فيها الله عبده لمنفعته في الآجل يجب أن يكون بهذا الشّكل. وبدلاً من ذلك، فهويدافع عن العدل الإلهيّ، ويقول بأنّ الله قادر، إمّا أن يوصل النّفع للعبد عن طريق الألم، أو أن يوصله عن طريق آخر(٢).

---

(١) شرح ٤٨٥.

(٢) راجع: المغني ١٣/٣٩٦ــ ٣٩٥. وأجاب عبد الجبّار على الاعتراض القائل بأنّ الله قادر على أن يحقّق مراده عن طريق آخر، فقال: «إنّه غير معلوم أنّ غير الألم يقوم مقامه في كونه مصلحة واعتباراً، بل لا يمتنع في الفعل أن لا ينوب غيره منابه»

وبما أنّ هذا الجواب لم يقنع المعترض، حيث يصرّ على أنّ الله قادر أن يستعمل وسائل أُخرى غير الألم، لذلك أجاب عبد الجبّار بقوله: «إنّا قد بيّنا من قبل في باب اللّطف أنّه لا يمتنع أن يقوم غيره مقامه، وذلك لا

←

يعتقد الشّيخ المفيد بأنّه يجب أن يكون هناك دليل مقنع للألم أكثر من مسألة الاطمئنان للتّعويض فقط ، ولكن من المحتمل أنّه يعتقد كالبغداديّين بأنّ الله يفعل ماهو الأصلح لعباده ، لأنّه يرى بأنّ الله عندما يبتلي عبده بالألم ، فإنّما يريد أن يوصل إليه نفعاً ، لا يتيسّر إيصاله إلّا عن طريق ابتلائه بهذا الألم . وفيما يلي كلام الشّيخ المفيد :

(القول في الألم واللّذّة إذا استويا في اللّطف والصّلاح)

«وأقول : إنّه لو استوى فعل الألم بالحيوان واللّذّة له في ألطاف المكلّفين ومصالحهم الدّينيّة ، لما جاز من الحكيم ـ سبحانه ـ أن يفعل الألم دون اللّذّة ، إذ لا داعي كان يكون إلى فعله [أيّ : الألم] حينئذٍ إلّا العوض عليه . والقديم ـ سبحانه ـ قادر على مثل العوض تفضّلاً . وكان الأولى في جوده [تقرأ : «جوده» بدلاً عن «وجوده»] ورأفته أن يفعل اللّذّة لشرفها على الألم ، ولا يفعل الألم ، وقد ساوى ما هو أشرف منه في المصلحة . وهذا مذهب كثير من أهل العدل . وقد خالف منهم فيه فريق ، والمجبّرة بأسرهم على خلافه»[١] .

تتعلّق هذه المخالفة مع بعض أهل العدل بنقطة صغيرة من طرق اختيار الله ، الّتي تتمخّض عن آراء متنوّعة حول التّكليف الإلٰهيّ لرعاية مصلحة الإنسان . والنّقطة المهمّة هي أنّ جميع الفرق تخالف المجبّرة ، حيث يقولون : إنّ الله لا يحتاج أن يفعل فعلاً لغرض ما ، وهو غير مكلّف بالتّعويض على ما يفعله .

بعد ذلك يطرح الشّيخ المفيد رأيه الشّخصيّ فيقول بأنّه من الممكن في حالات خاصّة أن يؤلم الله أحداً دون أن يعوّضه على ذلك الألم . وفيما يلي نصّ كلامه :

← يخرج الألم من أن يكون حسناً ، لأنّه ـ تعالى ـ يكون مخيّراً بين أن يفعل هذا الألم ، وبين أن يفعل ما يقوم مقامه لحصول صفة اللّطف لكلّ واحد منهما» .

(١) أوائل ٩٠ ــ ٨٩ .

(القول في الألم للمصلحة دون العوض)

«وأقول : إنّ العوض على الألم لمن يستصلح به غيره مستحقّ على الله ـ تعالى ـ في العدل ، وإن كان واجباً في جوده [تقرأ : «جوده» بدلاً من «وجوده»] لمن يجوز أن يفعله به من المؤمنين. فأمّا ما يستصلح به غير المؤمنين من الألم ، فلابدّ من التّعويض له عليه ، وإلّا كان ظلماً. ولهذا قلتُ : إنّ إيلام الكافر لا يستحقّ عليه عوضاً ، لأنّه لا يقع إلّا عقاباً له ، واستصلاحاً له في نفسه ، وإن جاز أن يصلح به غيره. وهذا مذهب من نفى الإحباط من أهل العدل والإرجاء . وعلى خلافه البغداديّون من المعتزلة ، والبصريّون ، وسائر المجبّرة .

وقد جمعت فيه بين أصول يختصّ بي جمعها دون من وافقني في العدل والإرجاء بما كشف لي في النّظر عن صحّته . ولم يوحشني من خالف فيه إذ بالحجّة لي أتمّ أُنس ، ولا وحشة من حقّ ؛ والحمد لله»[١] .

هنا نقطتان ينكرهما عبد الجبّار. الأولى : فرض الشّيخ المفيد القائل بأنّ الله يؤلم الشّخص البالغ لمجرّد أنّ فيه نفعاً لشخص آخر[٢] . ويجب أن نعيد إلى الأذهان بأنّ الشّيخ المفيد كان يرى بأنّ الله ملزم أن يفعل الأصلح في عبده ، ومن أجل تسويغ وجود بعض الشّرور في العالم ، فقد كان مضطرّاً إلى القول بأنّ ذلك الإنسان الّذي انصبّ الاهتمام على ما هو الأصلح له ، يجب أن يُعتبر كالأمّة . رفض عبد الجبّار هذا الحلّ بعد أن خطّأه[٣] .

أمّا النّقطة الثّانية الّتي ينكرها عبد الجبّار فهي تتعلّق بكلام الشّيخ المفيد الّذي يقول فيه بأنّ الألم الّذي ينزل بالكافر لا يستحقّ عوضاً ، وذلك لأنّه عقوبة له على كفره ،

---

(١) أوائل ٩٠ .

(٢) هذا واضح من تعليق ما نكديم المارّ ذكره بعد نقل كلام عبد الجبّار الوارد في الشّرح ، في موضوع الألم والعوض .

(٣) يرجع إلى ص ٢٣٥ ، الهامش ٢ .

وحتّى أنّه يمكن أن يساعده على إدراك خطأه. وقال عبد الجبّار بأنّه وفقاً لرأي أبي علي الجبّائيّ، فإنّ الله ينزل الألم بالكفّار ومرتكبي الكبائر عقاباً لهم ومحنة. بيد أنّه يخالف هذا الرّأي ـ اتّباعاً لأبي هاشم ـ ويفرّق بين المحنة الّتي هي نافعة ومفيدة، ويجب أن يُصبَر عليها، وبين العقاب الّذي يلزم تجنّبه، والتأسّف عليه[١]. ويعتقد عبد الجبّار بأنّ هذه الحياة عرضة للمحنة والاختبار، في حين أنّ الآخرة هي زمان الجزاء على ما يستحقّه الإنسان، إمّا ثواباً وإمّا عقاباً[٢]. فالألم الّذي ينزل بالإنسان في هذه الحياة، يستحقّ العِوض، مفيداً كان أو غير مفيد[٣].

لقد طرح الشّيخ المفيد رأيه حول هذا الموضوع مرفقاً إيّاه بإنكار مذهب المعتزلة فيما يخصّ إحباط الخير والشّرّ. وفي مقابل هذا، فإنّ هناك اعتقاداً يرى بأنّه إذا ترجّحت كفّة ذنوب الإنسان على كفّة أعماله الصّالحة، فإنّها تُذهب كلّ ثواب يستحقّه، لأنّه يبدو من الصّعب أن ينسجم هذا الاعتقاد الأخير مع الاعتقاد الّذي يرى بأنّ الله سيعوّض الإنسان عن كلّ ألم ذاقه على هذه الأرض. ولكنّ عبد الجبّار يقول بأنّ التّعويض منسجم مع العقاب، في حين أنّ الثّواب ليس كذلك. وسبب هذا التّوجّه هو أنّ العقاب يستلزم الذّمّ، والثّواب يستلزم الثّناء، ولكنّ التّعويض يوجب نفعاً فقط، ولا يستلزم مدحاً وثناءً. وهو ليس إلّا جزاءاً ومكافأة. مضافاً إلى ذلك، فإنّ العوض محدود من ناحية الدّوام والبقاء، لذلك فهو يمكن أن يكون تخفيفاً مؤقّتاً لعذاب من يستحقّ الخلود في النّار يوم القيامة. ولكنّ عبد الجبّار ذكر ـ حسب اعتقاد أبي عليّ ـ بأنّ العقاب سبب لإحباط العِوَض[٤]. بيد أنّ تصوّر أبي عليّ عن البدل كان بنمط آخر. فهو يراه غير محدود من حيث الدّوام[٥]. وكذلك

(١) المغني ١٣/ ٤٣١.

(٢) نفس المصدر ٤٣٣.

(٣) نفس المصدر ٤٣٥.

(٤) المغني ١٣/ ٥٢٤.

(٥) نفس المصدر ٥٠٨.

فإنّ تصوّره عن الإحباط كان يختلف قليلاً عن تصوّر أبي هاشم وعبد الجبّار[١].

تعويض البهائم

يعتقد الشّيخ المفيد أنّه واجب في جود الله وكرمه، لا في عدله، تعويض البهائم على ما أصابها من الآلام. وهذا الأمر نابع من الاعتقاد بأنّ الله يفعل ما فيه منفعة خلقه، وهذا الاعتقاد ـ بدوره أيضاً ـ يرتكز على المبدأ القائل بأنّ الله لا يحتاج إلى أيّ شيء. ويفرّق الشّيخ المفيد هنا بوضوح بين عدم استحقاق البهائم للثّواب أو العقاب، وبين حقّها (أو شبه حقّها، حيث إنّه يتعلّق بالكرم الإلٰهيّ) في العوض. وفيما يلي كلام الشّيخ المفيد:

(القول في تعويض البهائم واقتصاص بعضها من بعض)

«وأقول: إنّه واجب في جود الله ـ تعالى ـ وكرمه تعويض البهائم على ما أصابها من الآلام في دار الدّنيا، سواءً كان ذلك الألم من فعله ـ جل اسمه ـ أو من فعل غيره، لأنّه إنّما خلقها لمنفعتها. فلو حرمها العوض على ألمها، لكان قد خلقها لمضرّتها. والله يجلّ عن خلق شيء لمضرّته وإيلامه لغير نفع يوصله إليه، لأنّ ذلك لا يقع إلّا من سفيه ظالم، والله ـ سبحانه ـ عدل كريم حكيم عالم. فأمّا الاقتصاص منها فغير جائز، لأنّها غير مكلّفة ولا مأمورة ولا عالمة بقبح القبيح. والقصاص ضرب من العقوبة، وليس بحكيم [تقرأ: «بحكيم» بدلاً عن: «بحكم»] من عاقب غير مكلّف، ولا منهيّ عن فعل القبيح. ولو جاز الاقتصاص من بعضها البعض، لجاز عقابها لجناياتها على بعض، ولوجب ثوابها على إحسانها إلى ما أحسنت إليه من بعض، وذلك كلّه محال. وهذا مذهب كثير من أهل العدل. وقد خالف فيه بعضهم، وجماعة ممّن

---

(١) يُرجع إلى عبد الجبّار في الشّرح ٦٢٨ــ ٦٢٧.

سواهم»[١] .

وقال عبد الجبّار ـ بكلّ بساطة ـ أنّه يجب على الله أن يعوّض ـ بعدله ـ البهائم الّتي أمر بذبحها ، أو أباحها[٢] .

الخلاصة

يتّفق الشّيخ المفيد مع المعتزلة تماماً بأنّ الله عادل لا يظلم في حكمه ، مع أنّه لو أراد ، لفعل . والإنسان مختار في أفعاله ، وصنعها .

يقول الشّيخ المفيد : إنّ الإرادة ضروريّة للفعل الخارجيّ ، ويجب أن تتقدّم عليه ، في حين نجد عبد الجبّار ينكر هذين الرّأيين . ويرى الشّيخ المفيد أنّ الاستطاعة ليست إلّا حالة السّلامة والصّحّة عند الشّخص الفاعل للفعل ، في حين يقول عبد الجبّار إنّها أكثر من أن تكون حالة السّلامة والصّحّة ، إنّها عرض من الأعراض .

يتّفق كلا المتكلّمين بأنّ الإنسان مسؤول عن النّتائج غير المباشرة لأفعاله ، ولكنّ النّظرية البغداديّة للأفعال المتولّدة، الّتي يدافع عنها الشّيخ المفيد، أكثر إحكاماً وتنسيقاً من النّظريّة البصريّة . وينكر الإثنان: الشّيخ المفيد وعبد الجبّار مبدأ البدل في الوقت الحاضر[٣] . (في هذه الدّنيا) .

ويتّفق الإثنان بأنّ أحد أدلّة وجود الألم في هذا العالم هو أنّ بعض الأهداف المفيدة النّافعة لله لا يمكن أن تتحقّق بدونه . ولا يريد عبد الجبّار أن يذهب بعيداً بالقول إنّ الله غير قادر أن يحقّق أهدافه بدون ألم ، بيد أنّه يقرّ بأنّ الألم الّذي سببه من الله يجب أن

---

(١) أوائل ٩١ .

(٢) المغني ١٣/٤٥٢ .

(٣) هذا المقطع موجود في النصّ الإنجليزيّ الأصليّ ، ولم يفرّس ، فقمت بتعريبه إتماماً للفائدة ، وحفظاً للأمانة . المعرّب .

يعوِّض في عالم الآخرة بنفع أكبر. ويرى الإثنان بأنّ الله يجب أن يعوّض من يقع ضحيّة لألم لا يستحقّه، إلّا أنّ الشّيخ المفيد يربط الإلزام الإلٰهيّ بالتّعويض بجود الله وكرمه، في حين يربطه عبد الجبّار بعدله. ويرى الشّيخ المفيد بأنّ النّفع الّذي يذخره الله عن طريق الألم، يمكن أن يكون من صالح شخص آخر غير المؤلَم، في حين ينكر عبد الجبّار مثل هذا التّصوّر. ويعتقد عبد الجبّار بأنّه يجب على الله أن يعوِّض في عالم الآخرة حتّى الألم الّذي ينزله بالكافر في هذه الدّنيا، ولا يُحبَط ما يعوِّضه بالعقاب الّذي سيلقاه. ونجد الشّيخ المفيد ينكر هذين التّصوّرين.

في جميع هذه الحالات، بنى الشّيخ المفيد استدلاله ـ بوضوح ـ على مبادىء المعتزلة البغداديّين.

الفصل الثّامن

الفلسفة الطّبيعيّة

كان جميع المعتزلة ، ماعدا النّظّام وأتباعه ، يعتقدون بنوع من المذهب الذّرّيّ(١) . ومنشأ هذا المذهب ، أو على الأقلّ المنهج الدّقيق والحجم الّذي أُخذت فيه عناصره ومبادؤه من الفلسفة اليونانيّة والهنديّة ، لا زال موضع نقاش(٢) . ولا نهدف هنا إلى البحث عن خلفيّة المذهب الذّرّيّ لعلم الكلام ، بل نريد أن نعرف مدى قرب الشّيخ المفيد من مدرستي البصرة وبغداد في الاعتقاد بالذّرّة أو الجزء الّذي لا يتجزّأ ، والمسائل المتعلّقة بحقيقة الإنسان .

كان المتكلّمون المسلمون يتحدّثون عن علم الفيزياء برؤية تتركّز حول مواضع

---

(١) المذهب الذّرّيّ اصطلاح فلسفيّ يقول بأنّ الكون مؤلّف من ذرّات ، المعرّب .

(٢) م . هورتن . فلسفة أبي رشيد (بون : هنشتاين ١٩١٠) ص ٤ و٥ ، حيث اعتبر المؤلّف البصرة و بغداد نقطتي التقاء الثّقافتين اليونانيّة والهنديّة ، مع نوع من التّأثير الفارسيّ أيضاً .

M-Horten, Die Philosophia des abū Rashīd.

وكان ا . يرتسل يعتقد بأنّ التّأثير الرئيس كان من الغنوسطيّة أو العرفان اليونانيّ [«الغنوسطيّة مذهب بعض المسيحيّين الّذين اعتقدوا بأنّ المادّة شرّ و بأنّ الخلاص يأتي من طريق المعرفة الرّوحيّة» . المعرّب]: «علم الذّرّة في صدر الإسلام» في «مجلّة الإسلام» العدد ١٩ (١٣٩١) ١٣٠

O- Pretsel، «Die Fruhislamische Atomenlehre» Der Islam.

و يقرّ س . پينز بالتّأثير الهنديّ ، ولكنّه يستنتج بأنّ أنصار تلك النّظريّة لم يثبتوا عقيدتهم بعد : بحث في المذهب الذّرّيّ الإسلاميّ (كرفنهاينيشن : ١ . هاينه ، ١٩٣٦) ١٢٢

S-Pines، Beifráge Zur islamischen Atomennlechre

استعماله في إثبات حدوث العالم. وهذا ـ بدوره ـ كان مقدّمة لبرهنتهم على وجود الله. ومع أنّ كتابات الشّيخ المفيد الموجودة لم تشتمل على شيء في إثبات وجود الله، لكن يمكن التّخمين بأنّ أُسلوب استدلاله كان كأُسلوب عبد الجبّار، واهتمامه بالمسائل الفيزيائيّة كان لأجل ذلك الهدف(١).

المصادر

ورد بحث الشّيخ المفيد حول الفلسفة الطّبيعيّة (الفيزياء) في القسم الأخير من كتابه «أوائل المقالات» تحت عنوان: (القول في اللّطيف من الكلام) ولعلّ هذا البحث رسالة مستقلّة أساساً. لقد أشار الشّيخ المفيد، في كثير من نقاط البحث، إلى اتّفاقه مع أبي القاسم البلخيّ، الّذي يعرف بالكعبيّ أيضاً. ووصلتنا بعض آراء الكعبيّ عن طريق الكاتب المناوىء له، أبي رشيد النيسابوريّ(٢). كان أبو رشيد معتزلياً على منهج المدرسة البغداديّة في البداية، ثمّ التحق بعبد الجبّار(٣). وله رسالة، هي أكثر من أن تكون عرضاً مبسّطاً للاختلافات، فهي مناظرة ضدّ رأي البغداديّين حول الذّرّات والأعراض، واستدلّ فيها ـ غالباً ـ لصالح مذهب أبي هاشم الجبّائيّ. علماً أنّ موقف البغداديّين من الذّرّة قد مثّله أبو القاسم البلخيّ على وجه الحصر.

إنّ المصدر الآخر للمعلومات المتعلّقة بعقائد البلخيّ، هو ذلك القسم الذي ترجمه

---

(١) هذه العبارة الأخيرة تعريب للنصّ الإنجليزيّ الأصليّ، حيث لم يُحسن نقلها إلى الفارسيّة. المعرّب.

(٢) **كتاب المسائل في الخلاف بين البصريّين والبغداديّين**، مخطوطة برلين: كلازر ٢٣، آلوارت ٥١٢٥. طبعت الأسئلة الثمانية عشر الأولى في هذا الكتاب من قبل آ. بيرام تحت عنوان: «علم المادّة الذّريّة» (ليدن: بريل ١٩٠٢).

A-Biram, Die atomistische Substanzenlehre.

وصدرت التّرجمة الموجزة لباقي الكتاب من قبل م، هورتن تحت عنوان: **فلسفة أبي رشيد**.

(٣) ابن المرتضى، **طبقات** ١١٦.

هورتن من كتاب «البحر الزخّار» لابن المرتضى[١].

وجاء بحث عبد الجبّار نفسه حول الفلسفة الطبيعيّة متناثراً في كتبه المطبوعة. حيث تحدّث في «شرح الأُصول الخمسة»[٢] و «المحيط بالتّكليف»[٣] عن مبدأ حدوث الأجسام والأعراض، ضمن استدلاله على وجود الله. كما جاء قسم صغير من البحث حول الإنسان في «المغني»[٤].

مضافاً إلى ذلك، فإنّ هناك تلميحات تخصّ النّظريات الذّريّة، مذكورة في كتاب «الانتصار» للأشعريّ، مع العلم أنّ الأشعريّ نفسه تحدّث كثيراً حولها في كتاب «مقالات الإسلاميّين»[٥].

الجواهر (الذّرّات)

يقول الشّيخ المفيد: «الجواهر عندي هي الأجزاء الّتي تتألّف منها الأجسام، ولا يجوز على كلّ واحد في نفسه الانقسام. وعلى هذا القول أهل التّوحيد كافّة، سوى شذّاذ من أهل الاعتزال. ويخالف فيه الملحدون، ومن المنتمين إلى الموحّدين: إبراهيم بن سيّار النّظّام»[٦]. كانت كلمة الجوهر في البداية تعني المادّة من النّاحية غير الفنيّة[٧]. ثمّ

---

(١) م. هورتن، **علم الكلام الإسلاميّ بوصفه مسألة فلسفيّة** (بون: هنشتاين، ١٩١٠). يحوي هذا الكتاب ـ بصورة رئيسيّة ـ مقاطع مترجمة من كتاب «البحر الزّخّار».

(٢) **شرح** ١١٥ ــ ٩٢.

(٣) **المحيط** ١/١٠٣ ــ ٣٦.

(٤) **المغني** ١١/٣٦٧ ــ ٣٠٩.

(٥) هذان السّطران موجودان في النّصّ الإنجليزيّ الأصليّ، ولم يفرّسا، فقمت بتعريبهما إتماماً للفائدة، المعرّب.

(٦) **أوائل** ٧٣ ــ ٧٢.

(٧) پينز ٤ ــ ٣. راجع أيضاً: فان دن برك، «الجواهر»، الطبعة الثانية لدائرة المعارف الإسلاميّة ٢/٤٩٤ ــ ٤٩٣.

أصبحت مرادفة للجزء فيما بعد ، بوصفه اصطلاحاً كلامياً يستعمل لتعريف الذّرة ، وهو ما بيّنه الشّيخ المفيد بالشّكل المذكور في العبارة الّتي نقلناها . والجوهر ـ من وجهة نظر فلسفيّة ـ هو الكلمة المألوفة في مقابل المفهوم الأرسطيّ للمادّة . ولعلّ الشّيخ المفيد كان يقصد الفلاسفة ، عندما قال بأنّ الملحدين يخالفون هذا الرّأي . وكان النّظّام يعتقد بأنّ الجزء قابل للانقسام إلى ما لا نهاية ، ولذلك لا وجود لشيء يسمّى «الذّرة» أو جزء لا يتجزّأ[١] .

يقول الشّيخ المفيد : «الجواهر كلّها متجانسة ، وإنّما تختلف بما يختلف في نفسه من الأعراض . وعلى هذا القول جمهور الموحّدين»[٢] . وعندما يقول : جمهور المعتزلة ، ولا يقول : جميعهم ، فلأنّ النّظّام لم يعتقد بذلك[٣] ، والبلخيّ كان يرى بأنّه من الممكن أن تكون الذّرّات (الجواهر، الأجزاء) متباينة مع بعضها البعض[٤] . وذكر ابن المرتضى بأنّ البلخيّ قال : الذّرّات متفاوتة جزئيّاً[٥] .

يستطرد الشّيخ المفيد في كلامه ، فيذكر اتّساع الذّرّات قائلاً :

(القول في الجواهر، ألها مساحة في نفسها وأقدار)

«أقول : إنّ الجوهر له قدر في نفسه ، وحجم من أجله كان له حيّز الوجود ، وبه فارق معنى ما خرج عن حقيقته . وعلى هذا القول أكثر أهل التّوحيد»[٦] .

---

(١) مقالات الإسلاميّين ٣١٨ .

(٢) أوائل ٧٣ .

(٣) مقالات الإسلاميّين ٣٠٩ .

(٤) بيرام ، النصّ ٢ ؛ راجع : الشّرح ١٨ أيضاً .

(٥) هورتن ، علم الكلام...، ٢٢٢ . نقلاً عن ابن المرتضى ، البحر الزّخّار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، برلين ، مخطوطات المكتبة الحكوميّة . كلازر ٢٣٠ ، آلوارت ٤٨٩٤ ، ورقة ٢٧ .

(٦) أوائل ٧٤ .

إنّ قصد الشّيخ المفيد من هذا الكلام ـ كمعتزلة البصرة ـ هو أنّ الذّرات لا تعني مجرّد نقاط ، ليس لها إلّا الوضع . فهي متّسعة في الفضاء قبل التّركيب مع ذرّات أُخرى ، أو مستقلّة عنها .

قال أبو رشيد بأنّه وفقاً لرأي البصريّين ، فإنّ لكلّ ذرّة مساحة ، والمساحة : «صفة خاصّة ، بسببها تتّسع الذّرات بانضمام بعضها إلى بعض»(١) . وهذا ـ بالضّبط ـ نفس التّعريف الّذي ذكره لـ «الحيّز» في مكان آخر(٢) . وأشار أبو رشيد إلى أنّ البلخيّ ينكر هذا الرّأي ، ووفقاً لكلامه فإنّ المساحة تنضمّ إلى الذّرات ، عندما تكون مركّبة مع بعضها البعض(٣) . لذلك فإنّ «مساحة الذّرّات» رأي ، لم يتّبع الشّيخ المفيد البلخيّ فيه ، مع أنّه لم يشر إلى أنّه يختلف مع البلخيّ في هذا الموضوع .

يواصل الشّيخ المفيد كلامه قائلاً :

(القول في حيّز الجواهر والأكوان)

«وأقول : إنّ كلّ جوهر فله حيّز في الوجود ، وأنّه لا يخلو عن عرض يكون به في بعض المحاذيات ، أو ما يقدّره تقدير ذلك . وهذا العرض يسمّيه بعض المتكلّمين كوناً . وعلى هذا القول أكثر أهل التّوحيد»(٤) .

يشير الشّيخ المفيد هنا إلى صفات أساسيّة (الكَون ، وجمعها : الأكوان) تكون بها الذّرّة في السّكون ، أو في الحركة ، ومنضمّة إلى الذّرات الأُخرى ، أو منفصلة عنها .

يقول عبد الجبّار بأنّه منذ اللّحظة الّتي توجد فيها الذّرّة ابتداءً ، تطلق عليها صفة «الكون» بالمعنى المطلق للكلمة . ولكن في اللّحظة الّتي تليها ، فإنّها تكون في نفس الجهة

---

(١) بيرام ٣٩ .
(٢) نفس المصدر ٤٢ .
(٣) بيرام ٣٨ .
(٤) أوائل ٧٤ .

الّتي كانت عليها في اللّحظة السّابقة ، وعندها يقال لها : ساكنة أو متحرّكة . وتنسب إليها المماسّة أو المباعدة وفقاً لمجاورتها من الذّرّات الأُخرى أو افتراقها عنها[١] . والمساحة في الفضاء دليل على أنّه يمكن أن يقال للذّرّة ساكنة أو متحرّكة ، ومتّصلة أو منفصلة . لذلك فإنّ صفة الكائن ، إنّما تستعمل في الجوهر الّذي حصل في حيّز[٢] .

المكان

للبلخيّ ، الّذي يتّبعه الشّيخ المفيد ، تصوّر عن المكان يختلف عن تصوّر البصريّين . ويكمن أساس هذا الاختلاف في عدم اتّفاقهما حول وجود الخلأ . يقول الشّيخ المفيد :

(القول في الجواهر هل تحتاج إلىٰ مكان)

«أقول : إنّه لا حاجة للجواهر إلى الأماكن من حيث كانت جواهرَ ، إلّا أن تتحرّك أو تسكن ، فلابدّ لها في الحركة والسّكون من المكان . وعلى غنائها عن المكان كافّة الموحّدين ، وفي حاجتها إليه عند الحركة والسّكون جمهورهم . ويخالف في ذلك الجبّائي وابنه عبد السّلام»[٣] .

قال أبو رشيد بأنّ البلخيّ ينكر رأي البصريّين القائل بأنّ الجسم يمكن أن يتحرّك بدون كونه في مكان[٤] .

إنّ لكلا الجانبين في هذا النّزاع تعريفاً خاصّاً به عن المكان . عرّفه الشّيخ المفيد قائلاً :

«أقول : إنّ المكان ما أحاط بالشيء من جميع جهاته ، وإنّه لا يصحّ تحرّك

---

(١) المحيط ٤١/١ .

(٢) شرح ١٧٦ .

(٣) أوائل ٧٧ ــ ٧٦ .

(٤) هورتن ، علم الكلام الإسلاميّ ١٣٩ ، في نقل ورقة آ ٩٤ .

الجواهر إلّا في الأماكن. وهو مذهب أبي القاسم، وغيره من البغداديّين، وجماعة من قدماء المتكلّمين. ويخالف فيه الجبّائي، وابنه، وبنونوبخت، والمنتمون إلى الكلام من أهل الجبر والتّشبيه»[١].

في مقابل هذا التّعريف للمكان بوصفه سطحاً محيطاً، يقول أبو رشيد بأنّ البصريّين يرون بأنّ المكان هو «الشيء الّذي يسند الجسم الثقيل وزنه إليه، وحفظ هذا المكان يمنع من سقوط الجسم»[٢]. ويستطرد أبو رشيد في بحثه قائلاً بأنّه لا يمكن اعتبار الفضاء المحيط مكاناً، لأنّه غير ثابت ومستقرّ. ولكن لو كان هناك جسم ثقيل واحد، ليس له مكان يستقرّ عليه، فليس له وجود في مكان معيّن، عندها لا يكون هناك معنى لسقوطه.

إنّ أساس هذا الاختلاف هو اعتقاد البصريّين بوجود الخلأ، وإنكار البلخيّ لوجوده. ولو لم يكن هناك شيء اسمه: الخلأ، فسوف يكون الجسم المماس لسطح الأجسام الأخرى دائماً محيطاً به. ولو كان الخلأ موجوداً، فلا يحتاج الجسم بأن يكون مماسّاً مع الأشياء الأُخرى من جميع الجوانب، وأفضل شيء يقال في جواب السّؤال: أين هو؟ الإدلال على الشيء المستقرّ عليه إذا كان في حالة السّكون.

انتشر مبدأ الخلأ في الكلام المتأخّر، ويعتقد پينز بأنّ سبب هذا الانتشار يعود إلى تأثير أفكار محمّد بن زكريّا الرّازي[٣]. ويصف الشّيخ المفيد نفسه على أنّه مخالف لوجود الخلأ، فيقول:

«أقول: إنّ العالم مملوّ من الجواهر، وأنّه لا خلاء فيه، ولو كان فيه خلاء لما صحّ فرق بين المجتمع والمتفرّق من الجواهر والأجسام. وهو مذهب أبي القاسم خاصّة من البغداديّين، ومذهب أكثر القدماء من المتكلّمين. ويخالف فيه

---

(١) أوائل ٨٢.

(٢) هورتن، علم الكلام الإسلاميّ ١٣٨، عند نقل ورقة ب ٩٢.

(٣) پينز Pines ٧٩.

الجبّائي ، وابنه ، وجماعة من متكلّميّ الحشويّة ، وأهل الجبر والتّشبيه»[١] .

إنّ الدّليل الّذي ذكره الشّيخ المفيد لاستحالة وجود الخلأ (لما صحّ فرق بين المجتمع والمتفرّق من الجواهر والأجسام) لغز محيّر عند أوّل نظرة . ويعتقد ناشر كتابه بأنّ العبارة المذكورة في المتن بظاهرها غير مستقيمة ، ويقول بأنّ الشّيخ المفيد ـ على ما يبدو ـ أراد أن يثبت وجود الخلأ ، لأنّ استدلاله ينصبّ على هذه النتيجة[٢] . ومع هذا كلّه فمن المتيقّن بأنّ قصد الشّيخ المفيد إنكار وجود الخلأ ، لأنّه ذكر اتّباعه للبلخيّ[٣] ، ونحن نعلم بأنّ البلخيّ كان ينكر وجود الخلأ على نحو اليقين ، في مقابل الجبّائيّ وابنه اللّذين كانا يعتقدان بوجوده[٤] . ويمكن أن يكون الدليل الّذي أقامه الشّيخ المفيد متعلّقاً بالمسائل الّتي طرأت نتيجة للاعتراضات المنقولة من قبل أبي رشيد ، وكذلك بالأجوبة المطروحة ضدّ رأي البصريّين بشأن وجود الخلأ . يقول الاعتراض الأوّل بأنّه لو لم تكن هناك ذرّة ثالثة بين ذرّتين منفصلتين عن بعضهما البعض ، فلا يمكن القول بأنّ هاتين الذّرّتين بالنسبة إلى بعضهما البعض بعيدتان أو قريبتان من أيّ ذرّتين أُخريين منفصلتين عن بعضهما البعض . ودليل ذلك هو عدم وجود شيء بينهما ، يمكن بواسطته قياس المسافة الموجودة[٥] . ويقول الاعتراض الثاني بأنّنا لو شاهدنا مسافة بين جسمين ، فإنّ تلك المسافة يجب أن تكون شيئاً

---

(١) أوائل ٨١ .

(٢) نفس المصدر، هامش رقم (١) .

(٣) لم يذكر الشيخ المفيد في كلامه هذا الاتّباع المزعوم ، فمن أين للمؤلّف هذا الرأي ؟ المعرّب .

(٤) بيرام ، ٢٤ ، بشأن أبي هاشم ، راجع : نفس الكتاب ٢٩ . بشأن البلخي ، راجع : هورتن ، **علم الكلام الإسلامي** ١٠٥ ، ضمن نقل الورقة ٢٨آ .

(٥) بيرام ، ص ٣٠ ، وفيما يلي ترجمة العبارة بالنص : «لو كانت ذرّتين منفصلتين عن بعضهما البعض بدون وجود ذرّة ثالثة بينهما ، فلا مانع أن يقول الإنسان بأنّ الفضاء أو المسافة بين هذا الزوج من الذرّات هي أقلّ ممّا بين زوج آخر، أو أكثر منها ، أو مساوية لها . فالذي يمكن أن يقال أكثر أو أقل أو مساو بالنسبة إلى شيء آخر، يجب أن يكون شيئاً موجوداً . ودليل ذلك هو أن يقول الشخص بأنّ المسافة بين ذرّتين ذراع واحد أو قامة واحدة ، ومايقاس بالذراع أو القامة ، لا بدّ أن يكون جسماً موجوداً أو ذرّة موجودة» .

موجوداً ، وذلك لأنّ الشيء الموجود فقط يخضع للمشاهدة . لذلك ، بدلاً عن الخلأ ، يجب أن تكون هناك ذرّة ثالثة أو جسم بين الذرّتين ، تكون أو يكون سبباً في انفصالهما[١] . وفي كلا البرهانين ، فُرض الخلأ على أنّه عدم محض . ولو قيل في الاستدلالات بأنّه لا وجود للخلأ بين الذرّتين على الإطلاق ، فمن الضروري - عند ذلك - أن تكون الذرّتان متّصلتين مع بعضهما البعض . ويبدو أنّ هذا الاستدلال هو الّذي جعل الشّيخ المفيد يقول بأنّه لو كان هناك خلأ ، فلا وجود لفرق بين الذرّات والأجسام المجتمعة والمتفرّقة .

بقاء الذرّات

ينكر الشّيخ المفيد المسألة القائلة بأنّ الله يجدّد خلق العالم والأجسام على نحو متّصل في كلّ لحظة . وفيما يلي نصّ كلامه :

«أقول : إنّ الجواهر ممّا يصحّ عليها البقاء ، وأنّها توجد أوقاتاً كثيرة ، ولا تفنى من العالم إلّا بارتفاع البقاء عنها . وعلى هذه الجملة أكثر الموحّدين ، وإليها يذهب أبو القاسم البلخيّ - ويخالف فيما ذكرناه من سبب فنائها - والجبّائيّ ، وابنه ، وبنو نوبخت من الإماميّة ، ومن سلك سبيلهم في هذا المقام . وابراهيم النّظّام يخالف الجميع ، ويزعم أنّ الله - تعالى - يجدّد الأجسام ، ويحدثها حالاً فحالاً»[٢] .

يقول أبو رشيد بأنّ أبا القاسم يعتقد «بأنّ المادّة تواصل وجودها نتيجة البقاء المودع

---

(١) نفس المصدر ٣١ . وفيما يلي ترجمة العبارة بالنص : «عندما نلحظ ذرّتين منفصلتين ، فيجب أن ندرك انفصالهما ، وهذا لايتحقّق إلّا بملاحظة الفضاء الموجود بينهما . ولا يمكن إدراك الشيء غير الموجود أو المعدوم ، وملاحظة ذرّتين منفصلتين بدون ملاحظة الفضاء الموجود بينهما شيء لايُتَصوَّر . إذن لا بدّ أن يُملأ الفضاء بذرّة ثالثة بين تينك الذرّتين.وفي ضوء ما تقدّم ، يتّضح لنا أنّنا لا يمكن أن نقول بوجود الخلأ» .

(٢) **أوائل** ٧٦ ـ ٧٥ .

فيها»[١] . في مقابل هذا الرّأي ، يعارض المذهب البصريّ القائل بأنّ البقاء هو نفسه الاتّصال في الوجود ، حيث لا يحتاج في وجوده إلى صفة مضافة كالبقاء[٢] . وما عدا النّظّام ، فإنّ جميع معتزلة بغداد والبصرة متّفقون على أنّ للذرّات وجوداً دائماً باقياً . واختلافهم الوحيد هو هل إنّ للذّرّات صفة تسمّى البقاء أو لا ؟ .

المعدوم

في مقابل مسألة البقاء : مسألة المعدوم . فهل المعدوم شيء ؟ يقول الشّيخ المفيد :

(القول في المعدوم)

«أقول : إنّ المعدوم هو المنفيّ العين الخارج عن صفة الموجود . ولا أقول : إنّه جسم ولا جوهر ولا عرض ولا شيء على الحقيقة . وإن سمّيته بشيء من هذه الأسماء ، فإنّما تسمّيه به مجازاً . وهذا مذهب جماعة من بغداديّة المعتزلة ، وأصحاب المخلوق . والبلخيّ يزعم أنّه شيء ، ولا يسمّيه بجسم ولا جوهر ولا عرض . والجبّائيّ وابنه يزعمان أنّ المعدوم شيء وجوهر وعرض ، والخيّاط يزعم أنّه شيء وعرض وجسم»[٣] .

ودعماً لعقيدته ، ذكر الشّيخ المفيد متكلّمي الأشاعرة وفريقاً من معتزلة بغداد فقط . وكان الموقف العام للمعتزلة في عصر الشّيخ المفيد يرى بأنّ المعدوم يمكن أن يسمّى شيئاً .

كان منشأ هذه المشكلة سؤالاً حول علم الله[٤] . كيف كان علمه بمخلوقاته قبل أن يخلقها ؟ يبدو أنّ الاستدلال يرتكز على مقدّمتين : فكلّ ما يعلمه الله يجب أن يكون شيئاً ،

---

(١) بيرام ٥٩ .

(٢) نفس المصدر. قال الأشعريّ في المقالات ٣٧ نفس هذا الكلام .

(٣) أوائل ٧٩ .

(٤) ولكن پينز في ص ١١٧ يعتقد بأنّ محتوى هذه المسألة وشكلها قد أُخذا من الرّواقيّين .

لا عَـدَماً. ويجب أن يعلم الله ما يريد أو ما يقدر على خلقه. وكان أحد معتزلة البصرة ـ وهو أبـو يـعـقـوب: يـوسـف بـن عبد الله بن إسحاق الشّحّام، تلميذ أبي الهذيل واستاذ أبي علي الجبّـائـيّ ـ أوّل مـن استنتج إمكان تسمية المعدوم شيئاً[١]. وتبنّى أبو عليّ رأي أُستاذه كما فعل معظم معتزلة بغداد والبصرة بعد الشّحّام.

وحتّـى الأشـعـريّ ـ أيّـام اعتزاله ـ كان على نفس هذا الاعتقاد، وكتب رسالة في تـأييده[٢]. بيد أنّه لم يظلّ على حاله، فبعد تركه مذهب الاعتزال، أنكر رسالته السّالفة. ومـن المحـتـمـل أنّه اتّخذ موقفاً جديداً مبنيّـاً على التّرجمة الحرفيّـة لبعض آيات القرآن، مثل قـولـه تـعـالى: «وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً»[٣]. ومهّد هذا الطّريق لمتكلّمي السّـنّـة بـعـده. وللبـاقـلاّنـيّ رأي ممـاثـل، حيـث يقول: «المعدوم لا هو مثبت ولا هو شيء»[٤]. والشيء ـ حسب اعتقاد الأشاعرة ـ مرادف للموجود.

بـالـرّغـم من أنّ رأي الـشّـحّـام أصبـح مـذهباً عامّاً للمعتزلة بعده، بيد أنّه جُوبِهَ بمـعـارضـة ضـدّه خـلال حيـاتـه. فقد كان معارضه الأكبر منه سنّاً، وزميل أبي الهذيل في الـدّرس: هـشام الفوطيّ يعتقد بأنّ ما يعلمه الله يجب أن يكون شيئاً، بيد أنّ له مقدّمة ثانية مـتـبـايـنـة تـرى بـأنّ الشيء يـعني الموجود. وهذا ما قاده إلى الاستنتاج بأنّ الله عالم بنفسه ـ سرمديّـاً ـ لا بالأشياء الأُخرى. يقول الأشعريّ:

«فقال هشام بن عمرو الفوطيّ: لم يزل الله عالماً قادراً، وكان إذا قيل له: لم يـزل الله عـالمـاً بـالأشياء؟ قال: لا أقول: لم يزل عالماً بالأشياء، وأقول: لم يـزل عـالمـاً أنّـه واحد لا ثاني له، فإذا قلت: لم يزل عالماً بالأشياء ثبّتُّـها، لم

---

(١) راجـع: الـشّـهـرستانيّ في **نهاية الإقدام في علم الكلام**، مراجعة آ. كيوم (طبعة مُعادة: بغداد: المثنى، بدون تاريخ) ١٥١. للاطّلاع على مناقشة لهذه المسألة، راجع: فان ايس، **علم المعرفة**، ٢٠٠ ـــ ١٩١.

(٢) مكارثي، ٢٢٢ ـــ ٢٢١، رقم ٤٩ في فهرس كتب الأشعريّ.

(٣) سورة مريم: ٩.

(٤) **التمهيد**/ ٤٠، مراجعة: الخضيري.

تـزل مـع الله عزّ وجلّ . وإذا قيل له : أفتقول : إنّ الله لم يزل عالماً بأن ستكون الأشـياء ؟ قال : إذا قلت بأن ستكون ، فهذه إشارة إليها ، ولا يجوز أن أُشير إلّا إلى مـوجـود ، وكـان لا يسمّى مالم يخلقه الله ولم يكن شيئاً ، ويسمّى ما خلقه الله وأعدمه شيئاً وهو معدوم»[١] .

وأكّد الشّيخ المفيد في الأقسام الأُولى من كتابه «أوائل المقالات» بقوّة على أنّ الله عـالـم بكلّ ما يكون قبل كونه ، وأنّه لا حادث إلّا وقد علمه قبل حدوثه . ولا معلوم وممكن أن يكون معلوماً إلّا وهو عالم بحقيقته[٢] . واستطرد في كلامه قائلاً :

«ومـعـنـا فـيـما ذهـبـنـا إلـيه في هذا الباب جميع المنتسبين إلى التّوحيد ، سوى الجـهـم بـن صـفوان من المجبّرة ، وهشام بن عمرو الفوطيّ من المعتزلة ، فإنّهما كـانـا يـزعـمـان أنّ الـعـلـم لا يتعلّق بالمعدوم ولا يقع إلّا على موجود ، وأنّ الله ـتعالىـ لو علم الأشياء قبل كونها لما حسن منه الامتحان»[٣] .

فالشّيخ المفيد ـمن جهةـ يتّـفق مع الفوطيّ بأنّ ما ليس له وجود حتّى الآن ، ليس شـيـئاً . ومن جهة أُخرى ، يرفض استنتاجه القائل بأنّ الله جاهل بكلّ ما يكون قبل كونه . ولـعـلّ الشّيخ المفيد يقصد بأنّ المعدوم في نفس الوقت الّذي ليس بجسم ولا مادّة ولا عرض ولا شيء ، فـهو نوع من الوجود المجازيّ أو هوـعلى الأقلـ كالشيء الّذي يقع تحت علم الله وقدرته .

---

(١) مقالات ١٥٨ . وذكر هذا الموضوع في نفس المصدر المذكور ص ٤٨٨ .

(٢) أوائل ٢٢ ــ ٢١ . ونـقـل كـلام الـشّـيـخ المـفـيد في هامش ٥ من الصفحة الّتي ضمّت موضوع : «الله بصفته عالماً» .

(٣) أوائل ٢٢ . جـاء الـدّلـيـل المـذكـور في الجملة الأخيرة من الفوطيّ المعتزليّ فقط . ولم يلتفت الجهم ، وهو من المجبّرة ، إلى الرّأي الـقـائل بأنّ اختبار الله لعباده يجب أن يكون عادلاً . وأهمل الشّيخ المفيد أن يذكر بأنّ المـتـكـلّـم الإماميّ القديم هشام بن الحكم قد استنبط نفس النتيجة الّتي استنبطها الفوطيّ . راجع : مقالات الأشعريّ أيضاً ٤٩٤ .

يمكن أن يكون هذا الموضوع تنويه من الشّيخ المفيد بالحديث المنحول القائل بأنّ الله خلق الأرواح قبل خلق العالم بألفي سنة. فبعد أن يردّ الشّيخ المفيد على هذا الحديث، ويصفه بعدم الصّحّة، يقدّم تفسيراً محتملاً، يمكن أن يكون مقبولاً، وهو أنّ الله قدّر الأرواح في علمه قبل أن يخلق الأبدان[١]. بيد أنّه ينكر ـ بكلّ تأكيد ـ أن يكون للأرواح وجود ـ حقّاً ـ قبل أن تخلق لها الأجساد.

مَن كان مِن معتزلة بغداد الّذين يدّعي الشّيخ المفيد أنّهم يتّفقون معه؟ علماً أنّ أبا الحسين، محمّد بن مسلم الصالحي كان يتّفق مع الأشاعرة ـ وكذلك مع الشّيخ المفيد ـ في أنّ المعدوم ليس شيئاً[٢]. ولكن علاجه للمسألة التي تدور حول علم الله فيما سيخلق هو من أجل ربط الكائنات الآتية بزمانها الّذي توجد أو ستوجد فيه. والله عالم بما سيكون في وقته. وفقاً لكلام الأشعريّ فقد كان:

«أبو الحسين الصّالحيّ يقول: إنّ الله لم يزل عالماً بالأشياء في أوقاتها، ولم يزل عالماً أنّها ستكون في أوقاتها، ولم يزل عالماً بالأجسام في أوقاتها، وبالمخلوقات في أوقاتها، ويقول: لا معلوم إلّا موجود، ولا يسمّي المعدومات معلومات، ولا يسمّي ما لم يكن مقدوراً، ولا يسمّي الأشياء أشياء إلّا إذا وجدت، ولا يسمّيها أشياء إذا عدمت»[٣].

---

(١) **السّرويّة** ٥٠. جاء في النّصّ: «قدر الأرواح في عمله»، ولكن يبدو أنّ الصّحيح هو يجب أن تُقرأ: «علمه» بدلاً من «عمله». وفيما يخصّ هذه الفقرة، راجع: آخر الفصل السّادس عشر من هذا الكتاب أيضاً.

(٢) عبد القاهر البغداديّ، **الفرق بين الفرق** ١٠٨. كان الصّالحي من أهالي البصرة، ذهب الى بغداد وناظر الخيّاط، والتف حوله جمع من طلاّب العلم، راجع: ابن المرتضى، ص ٧٢ [ولكن **محقق مقالات الاسلاميين** محمّد محيي الدّين عبد الحميد يحتمل في تعليقه المذكور في هامش ص ٢١٩ من الكتاب المارّ ذكره انّ الصّالحيّ هو الخيّاط نفسه. المعرّب] الصّفدي، معجم حياة صلاح الدّين خليل بن ايبك الصّفدي، الخامس، مراجعة س. ديدرنج (المكتبة الإسلاميّة، رقم ٦؛ و يسبادن: شتاينر ١٩٧٠)، ص ٢٧، رقم ١٩٩٣.

Das Bibliographische lexicon des Salāhaddin Ibn Aibak as-Safadi, V. ed. S. Dedering.

(٣) **مقالات** ١٥٨.

يكمن ضعف هذا العلاج في أنّه يعتبر الله جاهلاً بالنسبة إلى ما هو ممكن فقط، أي: ما يمكن أن يكون، ولكن لا يتحقّق له وجود حقّاً. يختلف الشّيخ المفيد عن الصّالحيّ هنا بقوله ـ صراحة ـ إنّ الله عالم بكلّ شيء، حتّى ما يمكن أن يكون، ولو لم يتحقّق وجوده.

ويجيز علاج الشّيخ المفيد القول بأنّ المعدوم يمكن أن يسمّى شيئاً، مجازاً. وكان لأحد معتزلة البصرة، وهو: أبو إسحاق النّصيبيني (اليانصيبي) المعاصر للشّيخ المفيد، نفس الموقف، حيث يطلق لفظ الشيء على الموجود حقيقةً، وعلى المعدوم مجازاً[١]. وقد اتّفق هذا الرأي مع رأي أبي الحسين البصريّ الّذي كان يعيش في جيل متأخّر عن الشّيخ المفيد. وليس هناك من اختلاف أساس بينه وبين رأي الأشعريّ[٢]. إنّ ما أشار إليه الشّيخ المفيد من اتّفاق فريق من معتزلة بغداد مع رأيه، ومن كان هؤلاء، يظلّ لغزاً مبهماً.

الأعراض

العَرَض متمّم الذّرّة أو الجوهر. يقول الشّيخ المفيد:

«أقول: إنّ كلّ عرض يصحّ حلوله في الجوهر، ويكون الجوهر محتملاً لوجوده، فإنّه لا يخلو منه أو ممّا يعاقبه من الأعراض. وهذا مذهب أبي القاسم البلخيّ، وأبي علي الجبّائي، ومن قبلهما أكثر المتكلّمين. وخالف فيه عبد السّلام بن محمّد الجبّائيّ. وأجاز خلوّ الجواهر من الألوان والطعوم والرّوائح،

---

(١) الجرجاني، شرح المواقف للعلاّمة عضد الدّين عبد الرّحمن بن احمد الإيجي (اسطنبول: دار الطّباعة العامرة، ١٢٩٢هـ)، الأوّل ٢٣٢. كان النّصيبيني أحد تلامذة أبي عبد الله البصريّ (المتوفّى سنة ٣٦٧/٨ ــ ٩٧٧). راجع: ابن المرتضى ١١٤.

(٢) اعترف الجويني بهذا الموضوع في الشامل في أصول الدّين (القاهرة: دار العرب، بدون تاريخ)، الأوّل ٤٢.

ونحو ذلك من الأعراض»[١] .

انبرى أبو رشيد إلى تأييد أبي هاشم الجبّائيّ ضدّ أبي علي والبلخيّ في الاعتقاد بأنّ كلّ ذرّة يمكن أن يكون لها وجود بدون أيّ عَرَض من أعراضها ماعدا عَرَض الكَون[٢] .
ويعتقد أبو رشيد بأنّ مفهوم الذّرّة (أي : الجوهر) غير مفهوم اللّون ، وهناك جواهر بدون لون ، كالهواء والماء ، وكما أنّ الجواهر الّتي لها عرض الصّوت أحياناً ، ويمكن أن تفقد ذلك الصوت في زمان آخر ، فكذلك الأمر بالنسبة إلى عرض اللّون[٣] .

يفسّر الشّيخ المفيد التّغيير بعدم بقاء الأعراض . وفيما يلي نصّ كلامه :

«أقول : الأعراض هي المعاني المفتقرة في وجودها إلى المحال . ولا يجوز على شيء منها البقاء . وهذا مذهب أكثر البغداديّين . وقد خالف فيه البصريّون وغيرهم من أهل النحل والآراء»[٤] .

وكان أبو رشيد على الاعتقاد الّذي ينسبه إلى أبي هاشم ، وهو: إنّ الألوان[٥] والأعراض الأساسيّة للحركة والسّكون، والاجتماع والافتراق (أي : الأكوان) باقية حتّى تحلّ محلّها أضدادها . ولم ينقل أبو رشيد استدلال البغداديّين ، بل اكتفى بنقل اعتراض البلخيّ ضدّه[٦] . ولكنّ الأشعريّ ذكر هذا البرهان قائلاً :

«واختلف النّاس في الأعراض: هل تبقى أم لا ؟ فقال قائلون: الأعراض

---

(١) **أوائل** ٧٥ ــ ٧٤ .

(٢) بيرام ٤٤ . قال بيرام في شرحه ٥٥ بأنّ الكون هنا يعني أساس الأكوان الأربعة ، الحركة ، السّكون ، الاتّصال ، الانفصال .

(٣) نفس المصدر ٤٥ ــ ٤٤ . وقال في ص ٤٣ : «ينكر شيخنا أبو القاسم أن يكون الجوهر بدون لون وطعم ورائحة وحرارة و برودة ورطوبة و يبوسة» .

(٤) **أوائل** ٧٨ . للاطّلاع على معنى كلمة «معنى» ، راجع هامش رقم (١) المتعلّق بكلام المفيد في أوائل الفصل السّادس .

(٥) بيرام ٥٠ .

(٦) هورتن ، **علم الكلام الإسلاميّ** ٨٨ ــ ٨٧ ضمن نقل الورقة آ ٥٢ ــ إلى آ ٥٣ .

كلّها لا تبقى وقتين ؛ لأنّ الباقي إنّما يكون باقياً بنفسه أو ببقاء فيه ؛ فلا يجوز أن تكون باقية بأنفسها ؛ لأنّ هذا يوجب بقاءها في حال حدوثها ، ولا يجوز أن تبقى ببقاء يحدث فيها ؛ لأنّها لا تحتمل الأعراض . والقائل بهذا : احمد بن علي الشَطَوي . وقال به : أبو القاسم البلخيّ ، ومحمّد بن عبد الله بن مُمَلّك الإصفهانيّ»[١] .

إنّ البرهان متوكّئ على الحقيقة المتداولة بين المتكلّمين ، وهي : إنّ الأعراض لا تكون أعراضاً خاصّة بنفسها[٢] . ولقد أوجدت هذه النّظرية البغداديّة القائلة بأنّ الأعراض لا تبقى وقتين ، اختلافاً بيّناً في الوجود بين الجواهر والأعراض ، مع الفارق بينها حيث إنّ إحداها ليس لها بقاء من نفسها ، فلابدّ من تجديدها على الدوام .

إنّ هذا الرّأي ، عندما يقرن مع الآراء الأُخرى للبغداديّين ، حيث إنّ الجوهر يحتاج في وجوده إلى الأعراض ، وأنّه يستمرّ في وجوده بحكم صفة البقاء الّتي يحملها ـ وهذا البقاء نفسه يجب أن يكون عرضاً ـ يهيّئ جميع المقوّمات اللاّزمة للمذهب الأشعريّ بخصوص التجديد المستمرّ لخلق جميع الكائنات . أقرّ الشّيخ المفيد بجميع هذه الآراء ، بيد أنّه ومعه البغداديّون لم يستنتجوا التجديد المستمرّ للخلق منها . وبما أنّ البصريّين أنكروا الرّأي الأوّل والثّالث ، لذلك لا علاقة لمذهب التجديد المستمر للخلق مع وضعهم مطلقاً[٣] .

بما أنّ الأعراض غير باقية ، فلا وجود لمذهب قلب الأعراض وإعادتها في المنهج البغداديّ . يواصل الشيخ المفيد كلامه قائلاً :

---

(١) مقالات ٣٥٨ .

(٢) وفقاً لكلام پينز (ص ٢٤ ، ١١٤) فإنّ هذه الحقيقة لم تأت من الفلسفة اليونانيّة . وإنّها ـ في الواقع ـ نقطة الاختلاف الأساسيّة بين الفلسفة المأخوذة من اليونان ، وبين المتكلّمين . ولقد جاءت هذه الحقيقة من الفلسفة الهنديّة .

(٣) هذا ـ طبعاً ـ لايشمل النّظّام البصريّ الّذي كان عدوّاً للمذهب الذّرّي ، ومع هذا كان يعتقد بأنّ الجواهر يتجدّد خلقها في كلّ لحظة من قبل الله .

(القول في قلب الأعراض وإعادتها)

«أقول : إنّ ذلك محال لا يصحّ بدلائل يطول ذكرها . وهو مذهب أبي القاسم، وجميع من نفى بقاء الأعراض من الموحّدين»[١] .

كان البصريّون يعتقدون أنّ للأعراض بقاءً كالأجسام، لأنهم كانوا يتساءلون عن إعادة الجواهر والأعراض فيما يتعلّق بيوم القيامة[٢] . وكان عبد الجبار يستند إلى أنّه يمكن في قدرة الله أن يعيد الجوهر كما يفنيه . ويواصل كلامه قائلاً بأنّ الأكوان تقبل الإعادة أيضاً . ومن الواضح أنّ الاستدلال المفروض مقدّماً يختلف عن المسألة التي تدور في خلد الشيخ المفيد ، وذلك لأنّه كان يرى بأنّ أعراض ذلك الشّخص الّذي يجب أن يثاب أو يعاقَب في الآخرة ، لا تبقى في حياته الدّنيا على حالها الّذي كانت عليه ، بل تتغيّر من لحظة إلى أُخرى ، ولذلك لا وجود لإمكان إعادة نفس تلك الأعراض يوم القيامة بعد تجديد بدنه .

الزّمان

تحدّث الشّيخ المفيد عن الزّمان بإيجاز، لم يعتبره جوهراً ، ولا عَرَضاً ، ولاذا وجود من ذاته ، والعقل هو الّذي يحدّده . وفيما يلي نصّ كلامه :

«أقول : إنّ الوقت هو ما جعله الموَقِّت وقتاً للشيء ، وليس بحادث مخصوص . والزّمان اسم يقع على حركة الفلك ، فلذلك لم يكن الفلك محتاجاً في وجوده إلى وقت ولا زمان . وعلى هذا القول سائر الموحّدين»[٣] .

إنّ معنى كون الوقت «ليس بحادث مخصوص» هو أنّه ليس له وجود من ذاته . فهو كلّ حادثة يختارها الإنسان لتثبيت حادثة أُخرى على مقياس معيّن . والقول بأنّ الفلك

---

(١) أوائل ٧٨ .

(٢) المغني ١١/ ٤٨١ ــ ٤٥١ .

(٣) أوائل ٨٢ .

لا يحتاج إلى وقت وزمان، يعني بأنّ حركة الأفلاك في الوقت الّذي تكون فيه وسيلة لقياس الأشياء الأُخرى، فهي لا تُقاس بأيّ شيء أكثر شموليّة وكليّة منها نفسها.

وهذا ينطبق على النّظريّة الثّانية من بين النّظريّات الثلاث عن الوقت، الّتي ذكرها الأشعريّ، ونسبها إلى أبي علي الجبّائيّ. يقول الأشعريّ:

«واختلفوا في الوقت. فقال قائلون: الوقت هو الفرق بين الأعمال، وهو مدى ما بين عمل إلى عمل، وأنّه يحدث مع كلّ وقت فعل. وهذا قول «أبي الهذيل».

وقال قائلون: الوقت هو ما توقّته للشيء، فإذا قلتَ: «آتيك قدومَ زيدٍ» فقد جعلتَ قدوم زيدٍ وقتاً لمجيئك. وزعموا أنّ الأوقات هي حركات الأفلاك؛ لأنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ وقّتها للأشياء. هذا قول الجبّائيّ.

وقال قائلون: الوقت عَرَضٌ، ولا نقول ما هو، ولا نقف على حقيقته»[1].

إنّ ما سمّاه الشّيخ المفيد زماناً، سمّاه الأشعري وقتاً عند ذكره نظريّة الجبّائيّ. بيد أنّ من الواضح بأنّ كلا اللّفظين يمثّلان وضع حركة الأفلاك وحالتها العامّة بوصفها وسيلة لقياس الحوادث الأُخرى.

يلتقي تعريف عبد الجبّار للوقت مع تعريف الجبّائيّ. يقول عبد الجبّار: «الوقت هو كلّ حادث يعرف به المخاطب حدوث الغير عنده، أو ما يجري مجرى الحادث»[2]. ويوضّح ذلك بقوله: إنّ الحادث في مقابل الباقي. ولا يستطيع أحد أن يقول: «أجيئك إذا السّماء» أو «الأرض» «لما كانا باقيين». فما يجري مجرى الحادث يمكن أن يكون توقّفاً وانقطاعاً أكثر من كونه شيئاً ثابتاً. على سبيل المثال، يمكن أن يقول أحد: «آتيك إذا أمسك المطر». فهذه النّظرية عن الوقت تشبه نظريّة الشّيخ المفيد. وعندما يقول الشّيخ

---

(١) مقالات ٤٤٣.

(٢) شرح ٧٨١.

المفيد : «الوقت ليس بحادث مخصوص» ، فهو يقصد ـ كما يفيده السيّاق ـ بأنّه حادثة مألوفة ، يتمّ اختيارها من قبل الإنسان بوصفها نقطة على مقياس معيّن ، متطابقة مع حادثة أُخرى يقصدها .

ولكن على الصعيد العمليّ ، يستعمل الشّيخ المفيد وعبد الجبّار كلاهما الوقت لتعيين لحظة خاصّة أو وحدة من الدّيمومة والاستمرار ، ولا يستعملانه كنقطة . ولهذا يقول الشّيخ المفيد بأنّ الجواهر ممّا يصحّ عليها البقاء ، وانّها توجد (أوقاتاً كثيرة)[١] . ويقول عبد الجبّار بأنّ الأمر يجب أن يقدّم على الفعل بمقدار طول الزّمان ، وسمّى ذلك أوقاتاً كثيرة أيضاً[٢] .

يتّضح هذان التّصوّران من خلال جوابَي الشّيخ المفيد على اعتراض أحد الفلاسفة ، حيث يقول : لو كان للخلق بداية ، وكان الله قد أحدث الأشياء واحداً بعد الآخر ، فهذا يعني أنّ لله شريكاً كان معه ، وهو الزّمان . إنّ هدف هذا الفيلسوف لم يكن إثبات وجود الزّمان مع الله ، بل مهاجمة عقيدة المتكلّمين القائلة بأنّ للخلق بداية ، وكان الله وحده قبل ذلك .

إنّ الجواب الأوّل للشّيخ المفيد يقضي بأنّ مفهوم الزّمان إبداع من المهيمن على الزّمان ، لا غير . والزّمان اسم يطلق على حركة الفلك أو على وحدات القياس الأُخرى . ولذلك لم يكن هناك زمان قبل أن يُخلَق أحد . يقول الشّيخ المفيد :

«إنّ الله ـ تعالى ـ لم يزل واحداً لا شيء معه ، ولا ثاني له ، وأنّه ابتدأ ما أحدثه من غير زمان . وليس يجب إذا أحدث بعد الأوّل حوادث أنْ يحدثها في زمان . ولو جعل لها زماناً ، لما وجب بذلك قدم الزّمان ، إذ الزّمان حركات الفلك ، وما يقوم مقامها ممّا هو مقدورها في التّوقيت . فمن أين يجب عند هذا الفيلسوف أن يكون الزّمان قديماً إذا لم يوجد الأشياء؟ ضربة واحدة ، لولا أنّه

---

(١) أوائل ٧٥ .

(٢) المغني ١١/ ٣٥٤ .

لا يعقل معنى الزّمان»[١] .

ولكنّ الشّيخ المفيد في جوابه الثّاني على نفس هذا الاعتراض يرى بأنّ الزّمان مركّب من وحدات متميّزة من البقاء والدّوام . ويقول بأنّه يمكن على الله أن يوجِد فعلاً بين هذه الوحدات . ولا تحدث مثل هذه الأفعال في زمانٍ محدّد . ولو أنّ هذا الفيلسوف لا يريد أن يقرّ بوجود فواصل لا زمنيّة بين اللّحظات والفترات ، فإنّ الشّيخ المفيد يضعه في قائمة من يرى بأنّ جميع الأشياء يجب أن تكون في زمان واحد . وفيما يلي كلامه في هذا المجال :

«على أنّه يقال لمن ظنّ أنّ الأفعال لا تكون إلّا في زمان ، خبّرونا عمّا بين الزّمانين المتّصلين ، أهو زمان أو غير زمان . فإن قالوا : زمان ، أحالوا بجعلهم بينهما فصلاً . فإن قالوا : لا زمان بينهما ، اعترفوا بتقدير فعل لا في زمان . وإن زعموا أنّ الزّمان شيء واحد لا يتقدّم بعضه بعضاً ، جوّزوا أن يكون الموجود في سنة أربعمائة من الهجرة هو الّذي كان موجوداً في السّنة الأُولى منها . وأنّ الموجود في عهد آدم ـ عليه السلام ـ على الابتداء مبتدأ في عهد النبيّ ـ عليه السلام ـ ؛ وأنّ زمان آدم هو زمان محمّد ـ عليهما السّلام ـ وهذا لا يعقل على البديهة»[٢] .

عندما نتحدّث عن رأي الشّيخ المفيد حول الحركة فيما بعد ، سيظهر لنا بأنّ لهذه الوحدات المنفصلة من البقاء والدّوام شكلاً ذريّاً .

الأجسام

تتألّف الأجسام من اتّصال الذّرّات مع بعضها البعض . يقول الشّيخ المفيد في هذا الصدد :

---

(١) العكبريّة ، المسألة السابعة عشرة .

(٢) العكبريّة ، المسألة السّابعة عشرة .

(القول في الأجسام)

«أقول : إنّ الأجسام هي الجواهر المتألّفة طولاً وعرضاً وعمقاً. وأقلّ ما تتألّف منه الأجسام ثمانية أجزاء : إثنان منها أحدهما فوق صاحبه طولاً ، وإثنان يليان هذين الإثنين من جهة اليمين الشّمال يصير بذلك عرضاً ، وأربعة تلقى هذه الأربعة فيحصل بذلك عمق.

وعلى هذا القول جماعة من المتكلّمين. وقد زعم قوم أنّ الجسم يتألّف من ستّة أجزاء ؛ وقال آخرون : إنّه يتألّف من أربعة أجزاء. وذهب قوم إلى أنّ حقيقة الجسم هو المؤلّف ، وقد يكون ذلك من جزءين. فالأجسام من نوع ما يبقى. وقد ذكرتُ ذلك في الجواهر المنفردة.

والتّأليف عندي وسائر الأعراض لا تبقى. وهذا مذهب أبي القاسم البلخيّ ، وجماعة من قبله من البغداديّين. ولم يخالف في بقاء الأجسام أحد من أهل التّوحيد سوى النّظّام ، فإنّه زعم أنّها تَجَدّدُ حالاً بعد حال»[١].

إنّ مسألة بقاء الأجسام ترتبط بما لحظناه في بحثنا عن بقاء الأعراض. وكان الشّيخ المفيد يعتقد بأنّ الأعراض غير باقية. بيد أنّ البصريّين يرون بأنّ الأعراض الاساسيّة ـ وأحدها التّأليف ـ باقية ، وتظلّ كذلك حتّى تحلّ محلّها أضدادها. لذلك فإنّ الذّرّات الّتي تكوّن الجسم ـ من وجهة نظر البصريّين ـ تبقى متّصلة على الدّوام.

إذا كانت ثماني ذرّات ضروريّة لتأليف جسم ذي ثلاثة أبعاد ، فإنّ الذّرّات نفسها ليست ذات ثلاثة أبعاد. لم يتطرّق أبو رشيد إلى موضوع عدد الذّرّات الّتي يتألّف منها الجسم ، ولعلّ السبب في ذلك هو انتماؤه إلى المدرسة البصريّة ، وبحكم هذا الانتماء ، فإنّه كان يرى أنّ للذّرّات نوعاً من الامتداد[٢]. وذكر أبو رشيد ، البلخيّ

---

(١) أوائل ٧٧.

(٢) پينز ٦. يشير إلى أنّ من المحتمل أن يكون هذا دليلاً على عدم اهتمام البصريّين بهذه المسألة ، بيد أنّه يشكّ ←

ـ بوصفه ـ معارضاً لرأي أبي هاشم القائل بأنّ لكلّ ذرّة مقداراً من الامتداد[١]. لذلك ينبغي التّوقّع بأنّ البلخيّ قد تحدّث عن أقلّ عددٍ من الذّرّات لتأليف جسم ذي ثلاثة أبعاد. وهذا العدد ـ في الحقيقة ـ أربعة. ثلاث ذرّات منها على السّطح، وواحدة عليها[٢]. أمّا الشّيخ المفيد، فمع أنّه قال بوجود مساحة للذّرّات[٣]، بيد أنّه انبرى إلى الحديث عن أقل عدد لازم من الذّرّات لتأليف جسم ذي ثلاثة أبعاد. وقد وقع هنا في تناقض هو قَدَرُ كلّ نظامٍ ترقيعيّ[٤]. ولو كان يعتقد ـ كالبلخيّ ـ بأنّ للذّرّات امتداداً فقط عندما يتركّبن في الجسم، حينئذٍ يمكنه ـ بحق ـ أن يتحدّث عن أقلّ عددٍ من الذّرّات لتأليف الجسم، أُسوةً بالبلخيّ.

الحركة (التحرّك)

لعلّ الاتّفاق الأوّلي للشّيخ المفيد مع البصريّين حول وجود بُعدٍ ومساحة للذّرّات دليل على اعتقاده بأنّ جميع الأجسام لا تتحرّك بحركة بعضها. وبناءً على رأيه، فإنّ لكلّ ذرّة امتدادها الخاصّ بها؛ في ضوء ذلك فإنّ كلّ جزء ممتدّ من الجسم قادر على أن يتحرّك وفقاً لامتداده الخاصّ به دون أن يتحرّك الجسم كلّه. من جهة أُخرى، لو قال أحد بأنّ الامتداد خاصيّة للجسم وحده، وليس للذرّة المنفردة، عند ذلك تكون حركة الجزء هي نفسها حركة الكلّ. يقول الشّيخ المفيد:

← بأن يكون مفهوم الذّرّات، بوصفها مجرّد نقاط، موضع بحث بين المتكلّمين الّذين ليس لهم حظّ من الاطّلاع على التفكير اليونانيّ كالفلاسفة.

(١) بيرام ٣٨.

(٢) هورتن، مسألة، ص ٢٢١، ضمن نقل الورقة ٢٧. [يقول البلخيّ: إنّه يحصل من أجزاء ثلاثة كمثلّث فوقها جزء رابع كهيئة المخروط. المعرّب].

(٣) أوائل ٧٤.

(٤) التناقض حظّ كلّ من كان ذا أفكار ترقيعيّة أو هجينة، ولكنّ الشّيخ المفيد يمثّل مدرسة أصيلة مستقلّة لها أفكارها النقيّة من كلّ شوائب التّرقيع. وأين التناقض المزعوم هنا؟ إنّه عندما ذكر أقلّ عدد من الذّرّات، فإنّه نقل رأي بعض المتكلّمين، وليس رأيه. وما توهّمه الكاتب غير صحيح. المعرّب.

(القول في الأجسام هل يصحّ أن يتحرّك جميعها بحركة بعضها)

«وأقول : إنّه لا يصحّ ذلك ، كما لا يصحّ أن يَسْوَدَّ جميعها بسواد بعضها ، ولا تبيضّ ولا تجتمع ولا تفترق. ولأنّ المتحرّك هو ما قطع المكانين، ومحال أن يكون اللاّبث قاطعاً . وهذا مذهب جماعة كثيرة من أهل النّظر. وقد خالف فيه كثير منهم أيضاً. وهو مذهب أبي القاسم البلخيّ وغيره من المتقدّمين»[1] .

وقدّم دليلين على اعتقاده ، استلّهما من لغة المحادثة اليوميّة : لا يطلق أحد صفة السّواد على شيء بأكمله لاسوداد قسم منه . ومن المستحيل أن يكون الشيء متحرّكاً وساكناً في آن واحد .

مضافاً إلى ذلك ، ذكر الشّيخ المفيد بأنّه يتّفق مع البلخيّ في هذا الموضوع . بيد أنّ ابن المرتضى ذكر بأنّ هذا ليس مذهب البلخيّ ، وفيما يلي نصّ كلامه :

«عندما يتحرّك جسم من الأجسام فإنّ الحركة تنفذ إلى جميع ذرّاته . غير أنّ العلاّف والكعبيّ قالا بأنّ «الكلّ يتحرّك بحركة البعض» .

وتعليم أغلب الفلاسفة هو «أنّ الجسم إذا كان في حركة ، فإنّ باطنه وخارجه كليهما في حركة» . وقال الكعبيّ خلاف ذلك مانصّه : «لا ! المتحرّك هو السّطح الخارجي فقط ، وليس الدّاخلي ، لأنّنا لا نعلم مكانه»[2] .

إنّ تصوّر البلخيّ عن المكان بوصفه سطحاً خارجياً للجسم يحدّد رأيه حول الحركة . وكان يعتقد بأنّ المكان هو السّطح المحيط ، على خلاف البصريّين الّذين كانوا يرون بأنّ المكان هو المحلّ الّذي يستقرّ عليه الجسم[3] . ويتّفق الشّيخ المفيد معه في هذه المسألة[4] .

---

(١) أوائل ١٠٧ .

(٢) هورتن ، مسألة . . ، ص ١٣٩ ضمن نقل الورقة ب ٢٨ .

(٣) هورتن ، فلسفة أبي رشيد ، ص ١٣٨ ضمن نقل الورقة ب ٩٢ .

(٤) أوائل ٨٢ . وقد نقلنا ذلك سلفاً .

يقول البلخيّ[١] والشّيخ المفيد[٢] بأنّ الكون في المكان شرط لازم للحركة. ويرى الشّيخ المفيد بأنّ الجسم المتحرّك هو «ما قطع المكانين»[٣]. وتجاوباً مع هذه المقدّمات، يجيب البلخيّ بكلّ صرامة على السّؤال المطروح فيما إذا كان الجسم يتحرّك كلّه أو يتحرّك سطحه الخارجيّ فقط. ومع أخذه بعين الاعتبار أنّ الحركة تغيير في المكان، وأنّ المكان عبارة عن الجسم المحيط المباشر، يستنتج البلخيّ بأنّ السّطح الخارجيّ للجسم المتحرّك يتحرّك فقط. إنّ السّطح المحيط بداخل الجسم هو السّطح الخارجيّ الّذي يظلّ على حاله طوال الحركة الكليّة للجسم. ولذلك لا يتطلّب أن تتحرّك جميع أجزاء الجسم المتحرّك.

إنّ البلخيّ متساوق مع مقدّماته في طيّات نظامه. أمّا الشّيخ المفيد فليس كذلك، إذ يلجأ إلى الدليل المأخوذ من العرف العام. ويكمن جذر الاختلاف، في اتّفاق الشّيخ المفيد مع البصريّين ضدّ البلخيّ (على الرغم من زعم الشّيخ المفيد بأنّ البلخي يتّفق معه) الذي يرى بأنّ لكلّ ذرّة في الجسم امتدادها الخاصّ بها. إنّ الجسم، الّذي لكلّ جزء من أجزائه امتداده الخاصّ به، مجموعة واحدة، ويمكن أن يُقال بأنّه متحرّك عندما تتحرّك جميع أجزائه. لذلك وبالرّغم من كلّ ما قاله الشّيخ المفيد عن اتّفاقه مع البلخيّ بشأن تعريف المكان، ومعنى الحركة، فإنّه لابدّ أن يكون قد عزف ـ مرّة أُخرى ـ عن المدرسة المعتزليّة البغداديّة لصالح المدرسة المعتزليّة البصريّة، معتقداً بأنّ الجسم عندما يتحرّك، يجب أن تتحرّك جميع أجزائه.

فيما يخصّ المسألة الأُخرى، وهي: هل يصحّ في الجزء الواحد أن توجد فيه حركتان في وقت واحد؟ يتّفق الشّيخ المفيد مع البلخيّ ضدّ البصريّين. وفيما يلي نصّ كلامه:

---

(١) هورتن، فلسفة أبي رشيد، ص ١٣٩، في نقل الورقة آ ٩٤.

(٢) أوائل ٧٦.

(٣) أوائل ١٠٧.

(القول في الجزء الواحد هل يصحّ أن توجد فيه حركتان في وقت واحد)

«وأقول : إنّ ذلك محال لا يصحّ من قبل أنّ وجود الحركة الواحدة يوجب خروج الجسم من مكانه إلى ما يليه ، فلو وجدت فيه الحركتان لم يخل القول في ذلك من أحد وجهين : إمّا أن يقطع بهما مكانين في حالة واحدة ، وذلك محال ؛ أو أن يقطع بإحداهما ولا يكون للأُخرى تأثير وذلك أيضاً فاسد محال. ولا معنى لقول من قال : إنّ تأثيرهما سرعة قطعة للمكان، لأنّ السّرعة إنّما تكون في توالي قطع الأماكن دون القطع الواحد للمكان الواحد. وهذا مذهب أبي القاسم، وجماعة كثيرة من أهل النّظر. وقد خالف فيه فريق من المعتزلة ، وجماعة من أصحاب الجهالات»[١].

إنّ الشيخ المفيد ـ الآن ـ على صواب عندما يدّعي بأنّ البلخي في جانبه. ونقل أبو رشيد اختلاف البلخيّ مع أبي هاشم في هذا المجال قائلاً :

«قال الكعبيّ في كتابه : «عندما يحرّك فاعلان الذّرّة ، فإنّهما يشكّلان محرّكاً. وذلك لأنّ محرّكين لا يقدران أن يعملا منفصلين في محلّ واحد».

وحسب كلام أبي هاشم ، فإنّ كلاً منهما يولّد حركته. وهذا الكلام نزاع لفظيّ فقط. كلّ محرّك ، إذا كان وحده ، فلا يحرّك الشيء. لذلك فإنّ الحركة المولّدة واحدة»[٢].

إنّ هذه المسألة غير مهمّة بذاتها ، وإنّما تكمن أهميّتها في أنّها أدّت بالشّيخ المفيد أن يتحدّث عن مذهبه بالنسبة إلى الحركة وعلاقتها بالزّمن. فرسم نتيجة من رأيه السّابق

---

(١) **أوائل** ١٠٨. إنّ استعمال الشّيخ المفيد لكلمة «الوقت» في العنوان، وكلمة «الحالة» في النصّ يدلّ على أنّ الكلمتين مترادفتان عنده.

(٢) هورتن ، **فلسفة** ١٤٣ ، ضمن نقل الورقة آ ١٠٥ أشار هورتن بأنّ أبا رشيد سمّى ذلك اعتراضاً لفظيّاً طفيفاً ، وهكذا لايمكن الإقرار بأنّه كان مع الكعبيّ ضدّ البصريّين.

بالشّكل التّالي:

(القول في الحركات هل يكون بعضها أخف من بعض)

«وأقول: إنّ ذلك محال، لما قدّمت من القول في استحالة وجود الحركتين في جزء واحد في حال واحد. وإنّما يصحّ القول في المتحرّك بأنّه أخفّ من متحرّك غيره وأسرع. ولا يستحيل ذلك في الأجسام. وهذا أيضاً مذهب أبي القاسم، وأكثر أهل النّظر. وقد خالف فيه فريق من الدّهريّة وغيرهم»[١].

بكلمة بديلة، إنّ السبب في أنّ الحركة لا تتغيّر من حيث السّرعة هو أنّه لا يمكن لشيء متحرّك أن يتجاوز مكانين في لحظة واحدة. وهذا يستلزم الفرض مسبقاً بأنّه ليس في الفضاء ذرّات فقط، بل إنّ الزمان مركّب أيضاً من ذرّات منقطعة من الدوام، وغير قابلة للانقسام. ويمكن للجسم فقط أن يقطع ذرّة فضائية واحدة خلال ذرّة زمانية واحدة، وذلك لأنّ الإثنتين غير قابلتين للانقسام. ولو كانت الحركة في جسم ما أسرع من الحركة في جسم آخر، أي: إنّ الجسم الأوّل يقطع مكانين خلال ذرّة زمنيّة واحدة، فهذا يعني تنصيف الذرّة الزّمنيّة، وهو مستحيل. من جهة أُخرى، لو كان الجسم الأبطأ يقطع فقط ذرّة فضائية واحدة خلال ذرّتين زمانيتين، فهذا يعني تنصيف الذرّة الفضائية، وهو مستحيل أيضاً. طبيعيّاً ليس ثمّة شكّ في أنّ حركة بعض الأجسام أبطأ من حركة أجسام أُخرى. بيد أنّ توضيح هذا الأمر ليس في الحركات المنفردة، بل في الفواصل الموجودة بين هذه الحركات. وذلك -حسب كلام الشّيخ المفيد- «لأنّ السّرعة إنّما تكون في توالي قطع الأماكن دون القطع الواحد للمكان الواحد»[٢].

---

(١) أوائل ١٠٩.

(٢) أوائل ١٠٨.

إنّ هذا التصوّر عن الزمان المنقطع، المرتبط بالنظرية القائلة بأنّ حركة واحدة فقط يمكن أن تكون في جزء واحد، كان سائداً في الأوساط الكلاميّة منذ عصر ابن هذيل. قال الأشعري بشأنه:

«وزعم أبو الهذيل أنّ الأعراض تنقسم بالمكان أو بالزمان أو بالفاعِلِين؛ فزعم أنّ حركة الجسم تنقسم على عدد أجزائه، وكذلك لونه، فما حلّ هذا الجزء من الحركة غير ما حلّ الجزء الآخر، وأنّ الحركة تنقسم بالزمان فيكون ما وُجد في هذا الزمان غير ما يوجد في الآخر، وأنّ الحركة تنقسم بالفاعِلِين فيكون فعل هذا الفاعل غير [فعل] الفاعل الآخر»[1]

وعدّ الأشعري أبا علي الجبّائي مخالفاً لكلا الرأيين، فقال:

«وأنكر «الجبّائي» وغيره من أهل النظر أن تكون الحركة الواحدة تنقسم أو تتجزّأ أو تتبعّض، أو أن يكون حركة أو لون أو [قوة] لأحد الأشياء، وقال: إنّ الجسم إذا تحرّك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرّك، في كلّ جزء حركة، وكذلك قوله في اللّون وفي سائر الأعراض»[2].

بيد أنّ أبا هاشم يعتقد بنظريّة الحركة المنقطعة، وعدّه مخالفوه منجّماً وليس متكلّماً. يقول ابن المرتضى:

«وفقاً لمدرسة أبي هاشم، فلا تستطيع حركة أن تكون أسرع من حركة أُخرى. وعندما تبدو حركة ما بطيئة في نظرنا، فإنّها عبارة عن مجموعة من الحركات المفردة المقطوعة بحالات السكون. وهذا خلاف لتعليمات بعض المنجّمين»[3].

---

(١) مقالات ٣١٩ [الجملة الأخيرة موجودة في النصّ الأصلي، وقد نقلناها، إتماماً للفائدة. المعرّب].

(٢) نفس المصدر ٣٢٠ ــ ٣١٩.

(٣) هورتن، مسألة ...، ص ٩١، ضمن الورقة ب ٣١.

إذن ، أصبح الزمان الذرّي المنقطع هو المذهب المتعارف عند المعتزلة ، بواسطة أبي هاشم على الأقل.

العلّيّة المباشرة لله

لم يستعمل مفهوم الزمان الذرّي من قبل المعتزلة - كما استُعمِل من قبل الأشاعرة فيما بعد - ليضيف إلى قدرة الله الكليّة وهدايته التكوينيّة الفريدة شيئاً . وكان النزاع محتدماً بين معتزلة بغداد والبصرة في هذا المجال ، حيث كان البغداديّون - ومعهم الشّيخ المفيد - ينكرون أن تفعل القدرة الالهيّة خلافاً لخاصيّة الثقل الذّاتيّة للأشياء . وفيما يلي كلام الشّيخ المفيد :

(القول في الثقيل هل يصحّ وقوعه في الهواء الرقيق بغير علاقة ولا عماد)

«وأقول : إنّ ذلك محال لا يصحّ ولا يثبت . والقول به يؤدّي إلى اجتماع المتضادّات . وهذا مذهب أبي القاسم البلخيّ ، وجماعة من المعتزلة ، وأكثر الأوائل . وخالفهم فيه البصريّون من المعتزلة . وقد حكي أنّه لم يخالف فيه أحد من المعتزلة إلّا الجبّائيّ وآبنه وأتباعهما»[1] .

وعندما ينظر إلى المسألة من الجانب البصريّ ، فإنّ النزاع يدور حول قدرة الله ، هل إنّها تستطيع أن تتحكّم في الأجسام الثقيلة مباشرة دون استعمال للوسائل والالآت . قال أبو رشيد بأنّ هذا ممكن ، وأنكره البلخيّ[2] . والمسألة هي : هل إنّ الله قادر على تعطيل قوانين العلّيّة الميكانيكيّة ، فالشّيخ المفيد والبلخي ينكران - بصورة ضمنيّة - أن تكون لله قدرة التدخّل المباشر في مثل هذه المسائل . يقول الشّيخ المفيد :

---

(١) أوائل ١٠٨ .

(٢) هورتن ، فلسفة ... ،ص ١٤٥ ، ضمن نقل الورقة آ ٩٧ .

(القول في الجسم : هل يصحّ أن يتحرّك بغير دافع)

«وأقول : انّه لو صحّ ذلك بأن توجد فيه الحركة اختراعاً كما يزعم المخالف، لصحّ وقوف جبل أبي قبيس في الهواء بأن يخترع فيه السكون من غير دعامة ولاعلاقة. ولو صحّ ذلك ؛ لصحّ أن يعتمد الحجر الصلب الثقيل على الزجاج الرقيق، وهما بحالهما، فلا ينكسر الزجاج ؛ وتخلّل النّار أجزاء القطن، وهما على حالهما، فلا تحرقه. وهذا كلّه تجاهل يؤدّي إلى كلّ محال فاسد. وإلى هذا القول كان يذهب أبو القاسم، وجماعة من الأوائل، وكثير من المعتزلة. وإنّما خالف فيه أبو علي الجبّائي، وأبو هاشم ابنه، ومن تبعهما»[١].

مرّةً أُخرى، وبالرغم من أنّ الشيخ المفيد لم يقل ذلك، فإنّ المسألة الّتي هي موضع نقاش تدور حول قدرة الله للتدخل مباشرة في السّير الاعتياديّ للعلّيّة الطبيعيّة. وقد بيّن أبو رشيد المسألة على النحو التّالي:

«نحن نعتقد بأنّ الله يحرّك الجسم الثقيل دون أن يدفعه أو يجذبه جسم آخر. وقال أبو القاسم في كتاب «عيون المسائل» بأنّ هذا غير ممكن. وفقاً لقوله، فلا يمكن على الله أن يوجِد حركة مخترعة ماديّاً، دون أن تكون متولّدة عن سبب»[٢].

يبرهن أبو رشيد على رأيه هذا في مكان آخر حيث يقول بأنّ القوّة المبذولة من قبل حبّة خردل يمكن أن تتساوى مع القوّة المبذولة من قبل الفيل، وبالعكس. ويشير الى أنّ الدليل المعارض لذلك ذو بعد تجريبي فقط، لابعد ضروري. ويواصل كلامه، فيقول :

«لذلك، فإنّ بعض المتكلّمين استطاعوا أن يعتقدوا بأنّ هذه الاختراعات مبتدئات، لا انّها وجدت بالضرورة بواسطة قوّة في الجسم. لهذا كان شيخنا

(١) أوائل ١٠٨.

(٢) أبو رشيد، «المسائل»، ورقة ب ٩٧، راجع أيضاً : هورتن، فلسفة ...، ١٤٥.

أبو علي يجوّز حتى أن تكون الريح العاصفة مبتدئة، لا متولّدة عن سبب»[١].

إنّ ما نستنتجه من هذا كلّه هو أنّ البغداديين والشيخ المفيد كانوا متشدّدين أكثر بشأن العلّيّة الميكانيكيّة الطبيعيّة، في حين كان البصريّون يرون بأنّ الله قادر أن يفعل بالأجسام مباشرة دون استعمال آلات ماديّة، وأحياناً كانوا يعتقدون بنظرية الحركة المبتدئة في الأجسام.

الأرض والعالم

يحذو الشّيخ المفيد حذو البلخيّ في رأيه حول الأرض والعالم. ويُستَلْهَمُ الرأيان من تعريفيهما للمكان. وعند بحثه عن المعنى المقصود من العالم، يقول الشّيخ المفيد:

«أقول: إنّ العالم هو السّماء والأرض وما بينهما وما فيهما من الجواهر والأعراض. ولست أعرف بين أهل التوحيد خلافاً في ذلك»[٢].

بعد ذلك يقدّم صورة عن العالم، والأوضاع الّتي عليها أجزاؤه، فيقول:

«أقول: إنّ الفلك هو المحيط بالأرض الدائر عليها، وفيه الشّمس والقمر، وسائر النجوم والأرض، وفي وسطه بمنزلة النقطة في وسط الدائرة. وهذا مذهب أبي القاسم البلخيّ، وجماعة كثيرة من أهل التوحيد، ومذهب أكثر القدماء والمنجّمين. وقد خالف فيه جماعة من بصريّة المعتزلة، وغيرهم من أهل النحل»[٣].

إنّ المصادر المتوفّرة تحت أيدينا لا تذكر مخالفة أحد من البصريّين لهذا الرأي. ويعارض أبو رشيد، البلخيّ بسبب اعتقاده بنظريّة المتناقضات[٤]، بيد أنّ الشّيخ المفيد لم

---

(١) نفس المصدر ١٤٨، ضمن شرح الورقة ب ١٢٥.

(٢) أوائل ٨٠.

(٣) نفس المصدر.

(٤) هورتن، فلسفة..، ١٣٩، ضمن نقل الورقة آ ٩٥.

يشر إلى ذلك القسم من صورة البلخيّ عن العالم. ويستطرد الشّيخ المفيد في كلامه، فيتحدث عن حركة الفلك قائلاً:

«أقول: إنّ المتحرّك من الفلك من جهة الإمكان ما اختصّ منه بالمكان، ومن جهة الوجوب ما لاقى الهواء، وقطع بحركته المكان. وأمّا ما يلي صفحته العليا فإنّها لا متحرّكة ولا ساكنة، لأنّها في غير مكان. وأقول: إنّ المتحرّك منه إنّما يتحرّك حركة دورية كما يتحرّك الدائر على الكرة. وإلى هذا يذهب البلخيّ، وجماعة من الأوائل وكثير من أهل التّوحيد»[١].

لم يحط شيء بذلك الجانب من الطبقة الخارجيّة للفلك، لذلك ـ طبقاً للتعريفين اللّذين ذكرهما الشّيخ المفيد والبلخيّ عن المكان ـ فإنّ هذا القسم ليس في مكان. وبما أنّ الحركة والسكون يستلزمان الوجود في مكان، فهذا القسم الخارجي لا هو متحرّك، ولا هو ساكن.

تحدّث الأشعري عن الجدال القائم حول العالم فيما إذا كان في مكان أو لا، بيد أنّه لم يذكر الأطراف المشاركة فيه[٢]. ولا تفيدنا المصادر المتوفّرة تحت أيدينا، بشأن البصريّين هل كانوا يعتقدون ـ صراحة ـ بوجود العالم في مكان أو لا. ولكن بما أنّ التعريف البصريّ للمكان يذكر على أنّه مَسنَد ومحمِل، وليس محيطاً بالأشياء، لذلك يمكن أن نستنتج على أنّ الطبقة الخارجيّة للفلك ـ حسب رأيهم ـ موجودة في مكان، بدليل أنّها مستقرّة على الطبقات الداخليّة. ووفقاً لنظريّة البصريّين، فإنّ المكان ليس شرطاً لازماً للحركة[٣]. ولهذا يمكن أن تكون الطبقة الخارجيّة للفلك متحرّكة.

إنّ المكان، بوصفه شيئاً لازماً للحركة، مقدّمة في جواب الشّيخ المفيد على فرضيّة

---

(١) أوائل ٨٠.

(٢) مقالات ٤٣١ ــ ٤٣٠.

(٣) هورتن، فلسفة ...، ص ١٣٩، ضمن نقل الورقة آ ٩٤.

من الفرضيّات. يقول الشيخ المفيد:

(القول فيمن نظر وراء العالم أو مدّ يده)

«أقول: إنّه لا يصحّ خروج يد ولا غيرها وراء العالم، إذ كان الخارج لا يكون خارجاً إلّا بحركة، والمتحرّك لا يصحّ تحرّكه إلّا في مكان. وليس وراء العالم شيء موجود، فيكون مكاناً أو غير مكان...»[١].

ينسب ابن المرتضى نفس هذا الاعتقاد إلى البلخيّ، ويخالفه[٢]. مرّة أُخرى يقدّم الشيخ المفيد نفسه على أنّه مع البغداديّين، ضدّ البصريّين.

تحدّث الشيخ المفيد عن الأرض وهيئتها، وهل هي متحرّكة أو ساكنة قائلاً:

«أقول: إنّ الأرض على هيئة الكرة في وسط الفلك، وهي ساكنة لا تتحرّك. وعلّة سكونها أنّها في المركز. وهو مذهب أبي القاسم، وأكثر القدماء، والمنجّمين. وقد خالف فيه الجبّائيّ، وابنه، وجماعة غيرهما من أهل الآراء والمذاهب من المقلّدة والمتكلّمين»[٣].

نقل أبو رشيد بأنّ أبا عليّ يعتقد بأنّ الأرض مسطّحة. أمّا نجله أبو هاشم فقد كان متردّداً في ذلك، مع ميل منه إلى القول بأنّها كرويّة. وكان أبو علي يرى بأنّ الدليل على سكون الأرض هو أنّ الله جعلها كذلك في لحظة من اللحظات. وكان أبو هاشم يقول بأنّ هذا يمكن أن يكون هو الدليل، أو أنّ الدليل هو تساوي القوى المؤثّرة عليها من الأعلى والأسفل[٤]. وهذا الدليل يتّفق مع الدّليل الّذي أقامه البلخيّ والشيخ المفيد.

---

(١) أوائل ١١٠.

(٢) هورتن، مسألة...، ص ١٠٥، ضمن نقل الورقة آ ٤٣.

(٣) أوائل ٨١.

(٤) المسائل، الورقة آ ٤٤.

الطباع

يرى الشّيخ المفيد بأنّ للأشياء طباعاً تهيّئها للانفعال باتّجاه معيّن. وفيما يلي نصّ كلامه في هذا المجال:

«أقول: إنّ الطباع معان تحلّ الجواهر يهيّأ بها الفعل للانفعال، كالبصر وما فيه من الطبيعة الّتي بها يتهيّأ لحلول الحسّ فيه، والإدراك، وكالسّمع والأنف السليم واللّهوات، وكوجوده في النّار الّتي تحرق به ومن أجله ما أمكن بها الإحراق. والأمر في ذلك وما أشبهه واضح الظهور والبيان.

فصل: وأقول: إنّ ما يتولّد بالطبع فإنّما هو لمسبّبه بالفعل في المطبوع، وإنّه لا فعل على الحقيقة لشيء من الطباع. وهذا مذهب أبي القاسم الكعبي، وهو خلاف مذهب المعتزلة في الطّباع، وخلاف الفلاسفة الملحدين أيضاً فيما ذهبوا إليه من أفعال الطباع. وأباه الجبّائيّ، وابنه، وأهل الحشو، وأصحاب المخلوق والإجبار»[١].

لقد عورض رأي البلخيّ في الطباع من قبل مدرسة البصرة. وقال أبو رشيد بأنّ هذا الرأي لا يُعقّل، إذ أنّ الله قادر تماماً على أن يُنبت الشعير من حبّة القمح، أو أن يخلق أيّ حيوان كان، من نطفة الإنسان[٢]. فالمبدأ المتطرّف للطّباع ـ الّذي رفضه الشّيخ المفيد والبلخيّ، والّذي يرى بأنّ الله وحده جعل العليّة بكاملها في طبع الأشياء، والإرادة من الإنسان ـ هو مبدأ الجاحظ.

رأينا سابقاً بأنّ الشيخ المفيد والبغداديّين يعتقدون بأنّ الله غير قادر أن يتدخّل في سير الأشياء مباشرةً، فيمسك الأجسام الثقيلة في الجوّ، مثلاً. ويبدو بأنّ هناك نواميس

---

(١) أوائل ٨٣ ـ ٨٢.

(٢) هورتن، فلسفة...، ١٠١ ـ ١٠٠ ضمن نقل الورقة ب ٥٧.

ونظماً طبيعيّة تمارس الأشياء عليّتها في ضوئها. تنكر مدرسة البصرة كلا الرأيين معتقدة بأنّ لله سيطرةً مباشرةً على نظام الطبيعة. وهنا يعرض البصريّون أنفسهم على أنّهم قريبون من الأشاعرة تماماً.

العناصر الأربعة

يعتقد الشّيخ المفيد بنظريّة العناصر الأربعة أيضاً قائلاً:

(القول في تركّب الأجسام من الطبائع واستحالتها إلى العناصر والاسطقسات)[١]

«وقد ذهب كثير من الموحّدين إلى أنّ الأجسام كلّها مركّبة من الطّبائع الأربع، وهي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. واحتجّوا في ذلك بانحلال كلّ جسم إليها، وبما يشاهدونه من استحالتها، كاستحالة الماء بخاراً والبخار ماءً، والموات حيواناً والحيوان مواتاً، وبوجود الناريّة والمائيّة والهوائيّة والترابيّة في كلّ جسم، وأنّه لا ينفكّ جسم من الأجسام من ذلك. ولا يعقل على خلافه، ولا ينحل إلّا إليه. وهذا ظاهر مكشوف. ولست أجد لدفعه حجّة أعتمدها. ولا أراه مفسداً لشيء من التوحيد والعدل والوعد والوعيد، أو النبوّات والشّرائع، فأطّرحه لذلك. بل هو مؤيّد للدّين، مؤكّد لأدلّة الله تعالى على ربوبيّته وحكمته وتوحيده. وممّن دان به من رؤساء المتكلّمين: النّظّام. وذهب إليه البلخيّ، ومن اتّبعه في المقال»[٢].

---

(١) الاسطقس كلمة يونانيّة بمعنى الأصل. المعرّب.

(٢) أوائل ٨٤ ــ ٨٣. راجع: باول كروس في «جابر بن حيّان» مذكّرات المعهد المصري، الخامس والأربعون (١٩٤٢)، ١٦٥، هامش رقم ٧، فيما يخصّ خلفيّات هذه المصطلحات عند اليونانيّين، واستعمالها من قبل الهلّينيّين العرب. وأشار كروس إلى أنّ ارسطو بالرغم من استعماله أحياناً لكلمة الطبيعية مع صفات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والناريّة والتّرابيّة والهوائيّة، بيد أنّه لم يستعملها لتدلّ على العناصر نفسها.

←

نقل أبو رشيد رأي البلخيّ حول العناصر الأربعة معتقداً بأنّه مخالف لمذهب البصريّين. وذكر بأنّ البلخيّ قال: «إنّ البشر وجميع الأجسام الّتي تأتي وتموت، متركّبة من أربعة عناصر، لذلك يمكن الاستعاضة بأحدها عن الآخر»[1]. وفي حديثه عن انقداح النّار من بين حجرين عند احتكاكهما، والماء المتجمّع تحت غطاء القدر المغليّ، قال البلخيّ: أمّا في الحالة الاولى، فقد تبدّل العنصر الترابيّ إلى عنصر ناريّ، وأمّا في الحالة الثانية فقد تبدّل الهواء إلى ماء. ويرى أبو رشيد بأنّ عقيدة البصريّين مخالفة لعقيدته، كما أنّه ينكر التّغيير النّوعيّ. ويقول بأنّ ذرّات النار كانت كامنة في الحجر، وذرّات الماء موجودة في الهواء[2].

يبدو أنّ ما ذكره الشيخ المفيد من أنّ هذا هو اعتقاد النّظّام لافت للنظر، وذلك لأنّ الأشعريّ يشهد على أنّه في الوقت الّذي يعتقد أصحاب الطبائع بوجود أربعة جواهر، وهناك من يضيف النفس جوهراً خامساً، فإنّ النّظّام كان يقول بأنّ عددها كثير للغاية: البياض، السّواد، الصُّفرة، الخُضرة، الحرارة، البرودة، الحلاوة ... الى آخره[3].

الإدراك والإحساس

يقول الشيخ المفيد في الإدراك:

(القول في الأجسام هل تدرك ذواتها أو أعراضها أو هما معاً)

«وأقول: إنّ الإدراك واقع بذوات الأجسام وأعيان الألوان والأكوان، وذلك

← استعمل ارسطو العناصر مع كلمة «دونامئيس» عادةً، وعلى الأقلّ مرّة واحدة مع كلمة ستويخيا (اسطقس) وهي كلمة من الآمپدوكلس. ولكن بطليموس استعمل كلمة «فويئس» [الطبيعة] للعناصر مثل «پو يتوتس» و«دونامئيس».

(١) هورتن، فلسفة..، ١٠٠، ضمن نقل الورقة ب ٥٧.

(٢) بيرام ٣٨ ــ ٣٦.

(٣) مقالات ٣٠٩.

لما يحصل للنفس من العلم بوجود الذاهب في الجهات حسّاً ، وليس يصحّ على الأعراض الذهاب في الجهات . كما أنّه قد يدرك الشيء على ما وصفناه ، فقد يدرك فيه ما يقبض البصر ويبسطه ؛ ويدرك ما يكون في مكانه ، ويخرج به عنه . [يبدو وجود تحريف في النصّ ؛ ولعلّ المقصود هو بيان الرؤية عن طريق جولانُ النظر في شيء متّسع] . ولا فرق بين من زعم أنّ الإدراك إنّما هو للألوان والأكوان دون الجواهر والأجسام ، وبين من قلب القضيّة ، وزعم أنّ الإدراك إنّما هو للأجسام دون ذلك . بل قول هذا الفريق أقرب ، لأنّ كثيراً من العقلاء قد شكّوا في وجود الأعراض ، ولم يشكّ أحد منهم في وجود الأجسام ، وإن ادّعى بعضهم أنّها مؤلّفة من أعراض . وهذا مذهب جمهور أهل النظر ، وقد خالف فيه فريق منهم»[١]

نوقشت ـ هنا ـ مسألتان : الأُولى : ما هو فاعل الإدراك ؟ هل الحسّ هو المدرِك أو عقل الشخص الّذي يجمع المعلومات المتوفّرة عن طريق الأجهزة الحسيّة ، ويدركها ؟ يجيب الشّيخ المفيد بأنّ العقل هو عامل الإدراك . وبهذا فهو يحذو حذو البلخيّ وأبي علي في هذا المجال[٢] .

هذه هي المسألة الأُولى . أمّا الثانية فهي تتعلّق بالحسّ والإحساس : هل هو من الأعراض أو أنّ محلّ الأعراض يكون على الأقل في مجموعة هي الجسم . يقول الشيخ المفيد بأنّ ما ندركه هو ليس اللّون أو الوضع أو الحالة فقط ، بل هو مجموعة من هذه الأشياء

---

(١) **أوائل** ١٠٧ .

(٢) الشهرستاني ، كتاب **نهاية الإقدام في علم الكلام** ، مراجعة ا . كيوم (الاوكسفورد : إصدارات جامعة اوكسفورد ، ١٩٣٤) ٣٤٣ . يقول المؤلّف : «أمّا الكعبي فقد قال : الّذي يجده الإنسان من نفسه إدراكه للمسموع والمبصر بقلبه وعقله ، ولايُحسّ بصره بالمبصر ، بل يُحسّ المبصر و يسمع السامع لا الآذان . وذلك هو العلم حقيقة ، ولكن لمّا لم يحصل له ذلك العلم إلّا بوسائط بصره ، سمّيّ البصر : حاسّةً ، وإلّا فالمدرِك هو العالِم ، وإدراكه ليس زائداً على علمه» .

وأعراض أُخرى ملازمة للجسم، ومتقارنة معه. بكلمة بديلة، إنّ العقل، مع جمعه لمعلومات الحواسّ المختلفة[١]، يدرك الجسم الملوّن، وليس الجسم وحده، أو اللّون وحده. ويدرك الجسم المتحرّك، وليس الحركة أو السّكون فقط. أمّا المخالفون الّذين كانوا ينكرون الأعراض، وأشار إليهم الشيخ المفيد، فهم: النّظّام وأتباعه[٢].

لم يقل الشيخ المفيد شيئاً حول المسألة السيكولوجيّة [النفسيّة] المتعلّقة بتسجيل الانطباعات الحسّيّة في عقل الشخص المدرك. وإشاراته حول أُسلوب العمل الميكانيكيّ للإحساس نفسه تقتصر على الصلة بين الشيء والجهاز الحسّيّ. وقال ـ مصرّاً على أنّه يجب أن يوجد نوع من الاتّصال والمماسّة ـ ما نصّه:

(القول في إحساس الحواس)

«أقول: إنّ الحسّ كلّه بمماسّة ما يُحسّ به المحسوس واتّصاله به، أو بما يتّصل به، أو ما ينفصل عنه، أو بما يتّصل بما ينفصل عنه، وذلك كالبصر فإنّ شعاعه لابدّ من أن يتّصل بالمبصر، أو بما ينفصل عنه، أو بما يتّصل بما ينفصل عنه، ولو كان يحسّ به بغير اتّصال لما ضرّ الساتر والحاجز، ولا ضرّت الظلمة، ولكان وجود ذلك وعدمه في وقوع العلم سواء. فإن قال قائل: أفيتّصل شعاع البصر بالمشتري وزُحَل على بعدهما، قيل له: لا، ولكنّه يتّصل بالشعاع المنفصل منهما فيصير كالشيء الواحد لتجانسهما وتشاكلهما...»[٣].

---

(١) يقول الأشعريّ في المقالات ٣٤٣: «واختلف الناس: هل الشمّ والذوق واللّمس إدراك للمشموم والمذوق والملموس أم لا؟ على مقالتين: فزعم زاعمون أنّ ذلك إدراك للملموس والمذوق والمشموم. وقال آخرون: إنّ ذلك ليس بإدراك للملموس والمذوق والمشموم، وإنّ الإدراك للملموس والمذوق والمشموم غير الذوق واللّمس والشمّ، منهم «الجبّائي» وغيره». وفي ص ٣٨٦ من الكتاب يتحدّث عن الآراء المختلفة حول الإدراك دون التعرّض إلى ذكر أسماء المعتقدين بذلك.

(٢) مقالات ٣٤٧.

(٣) أوائل ١١٥ ـ ١١٤.

إنّ إصرار الشيخ المفيد على حتمية وجود نوع من الاتّصال والمماسّة عن طريق الشعاع، قد عورض من قبل النّظّام في مبدأ «الطّفرة» حيث إنّ البصر يطفر إلى المُدْرَك[١].

يتّفق عبد الجبّار مع الشيخ المفيد بالقول إنّ المبصِر يرى عن طريق الشعاع المنبعث من بصره[٢]، وأنّ النجوم تُرى بسبب إضافة الشعاع المنبعث منها إلى الشعاع المنبعث من بصر المبصِر[٣].

يتابع الشيخ المفيد كلامه، فيقول عن مماسّة الصوت واتّصاله ما نصّه:

«وأمّا الصوت فإنّه إذا حدث في أوائل الهواء الّذي يلي الأجسام المصطكّة، وكذا فيما يليه من الهواء مثله، ثمّ كذلك إلى أن يتولّد في الهواء الّذي يلي الصماخ فيدركه السامع. وممّا يدلّ على ذلك أنّ القصّار يضرب الثوب على الحجر، فيرى مماسّة الثوب الحجر، ويتّصل الصوت بعد ذلك. فهذا دالٌّ على ما قلناه من أنّه يتولّد في الهواء هواءً بعد هواء إلى أن يتولّد في الهواء الّذي يلي الصّماخ»[٤].

ينكر عبد الجبّار نظرية تموّج الصوت المذكورة، ولعلّ ذلك يعود إلى اعتقاده بالخلأ، بحكم انتمائه البصريّ. ومهما كان الدليل على ذلك، فهويقول: «على أنّ المسموع من حقّنا أن نسمعه ولا نحتاج في سمعنا له إلى اتّصال شعاع أو هواء؛ ولذلك يدرك الواحد منّا الصّوت في محلّه»[٥] فما أراد أن يستنتجه عبد الجبّار من هذا الاستدلال هو: بما أنّنا

---

(١) الأشعري، مقالات ٣٨٤.

(٢) المغني ٤/١٠٩.

(٣) نفس المصدر ٥٣.

(٤) أوائل ١١٥.

(٥) المغني ٤ / ١٣٦.

قادرون أن نسمع ماهو مسموع بذاته ، فلو كان الله ـ تعالى ـ من المسموعات ، لكنّا قادرين أن نسمعه الآن.

أفاد أبو رشيد بأنّ البلخيّ يرى بأنّ الصوت يجب أن يحدث نتيجة اصكاك جسمين مع بعضهما البعض ، أمّا إنكار أبي هاشم هذا الرأي من خلال قوله بأنّ الصوت بذاته يحتاج إلى محل ، والدليل على أنّ الإنسان غير قادر على توليد الصوت ، إلّا باصكاك الأشياء مع بعضها البعض ، فهو: إنّ الإنسان بذاته محدود ، ويحتاج إلى استعمال وسيلة في أعماله[1] . هذا التصوّر عن الصوت يشبه تصوّر عبد الجبّار بكلّ وضوح ؛ لأنّ الإثنين يتحدّثان عن وجود الصوت في محلّه ، وليسا كالشيخ المفيد الّذي يعتقد بأنّ بداية الصوت تحدث من اصكاك الأجسام ، ثمّ يستمرّ إلى أن يكون على شكل موجات بواسطة الهواء. أمّا المدرسة البصريّة فهي ترى بأنّ الصوت لا يحتاج إلى واسطة للانتقال.

يتحدّث الشّيخ المفيد بعد ذلك عن طبيعة الرائحة والذوق ، فيقول :

«وأمّا الرائحة فإنّه ينفصل من جسم ذي الرائحة أجزاء لطاف ، وتتفرّق في الهواء ، فما صار منها في الخيشوم الّذي يقرب من موضع ذي الرائحة أدركه .
وأمّا الذوق فإنّه إدراك ما ينحل من الجسم ، فيمازج رطوبة اللّسان واللّهوات ؛ ولذلك لايوجد طعم ما لا ينحل منه شيء كاليواقيت والزجاج ونحوها . والطعم والرائحة لا خلاف في أنّهما لا يكونان إلّا بمماسّة»[2] .

تنبعث ذرّات الأشياء المشمومة والمذوقة منها ، وتتّصل بالأجهزة الحسّيّة . لم يتحدّث الشيخ المفيد عن ماهيّة الشعاعات المنبعثة من الأشياء المرئيّة ، ولكن من المحتمل أنّه كان يتصوّر بأنّها ذرّات أيضاً.

تابع الشيخ المفيد كلامه فتحدّث عن حاسّة اللّمس قائلاً : «واللّمس في الحقيقة

---

(١) هورتن ، فلسفة ... ، ١٢١ ، ضمن نقل الورقة آ ٦٩ .
(٢) أوائل ١١٥ .

هو طلب للشيء ليشعر به ويُحسّ ، وحقيقته الشعر »[١] . وهكذا فالحواسّ الخمس جميعها تعمل بواسطة المماسّة والاتّصال .

يقول الشّيخ المفيد بشأن هذه النظريّة العامّة للإحساس عن طريق المماسّة : «وهذه جملة على اعتقادها أبو القاسم البلخيّ ، وجمهور أهل العدل . وأبو هاشم الجبّائيّ يخالف في مواضع منها»[٢] .

إنّ النقطة الوحيدة الّتي يختلف فيها أحد البصريّين من أصحاب المذهب الذرّي مع الشيخ المفيد فيما يخصّ طبيعيّة الإحساس هي حاسّة السّمع . ولعلّ عبد الجبّار قد تبع أبا هاشم في هذا المجال ، كما هو ديدنه في أكثر الأحوال . بيد أنّه لم يُشَر إلى هذا الموضوع في أيٍّ من المصادر المتوفّرة .

إنّ الشيخ المفيد ـ باتّفاقه مع المذهب البغداديّ القائل بأنّ الأشياء يجب أن تعمل وفقاً لطبائعها ، وليس من طريق آخر ـ يعتقد مع البلخيّ بأنّ الله غير قادر على أن يخلق العلم بالألوان في قلب الأعمى[٣] . هذه المقدّمة تجعله ينكر أن يكون الله قادراً على إيجاد العلم والألم في الميّت . وفيما يلي نصّ كلامه :

(القول في العلم والألم ، هل يصحّ حلولهما في الأموات أم لا)

«وأقول : إنّ ذلك مستحيل غير جائز ، والعلم باستحالته يقرب من بداهة العقول . ولو جاز وجود ميّت عالِم آلِم ، لجاز وجوده قادراً ملتذّاً مختاراً . ولو صحّ ذلك ، لم يوجد فرق بين الحيّ والميّت ، ولما استحال وجود متحرّك ساكن ، وأبيض أسود ، وحيّ ميّت . وهذا كلّه محال ظاهر الفساد . وعلى هذا المذهب إجماع أهل النظر على اختلاف مذاهبهم . وقد شذّ عن القول به شاذّون

(١) نفس المصدر.

(٢) نفس المصدر.

(٣) أوائل ١١٠ .

نسبوا شذوذهم عنه إلى السفسطة والتجاهل»[١].

الإنسان

إنّ المسألة المتعلّقة بالحديث الوارد عن عذاب القبر أتاحت الفرصة للشيخ المفيد أن يبدي وجهة نظره حول الإنسان، فهويقول: «ومعنى الإنسان المكلّف عندي هو الشيء المحدث القائم بنفسه الخارج عن صفات الجواهر والأعراض»[٢]. فالنقطة الرئيسة في هذا التعريف هي: إنّ ماهيّة الإنسان غير ماديّة. لذلك فهويريد أن يستنتج بأنّ الله قادر على أن يجهّز الإنسان في القبر بجسدٍ جديد، يثاب أو يعاقب على الأعمال الّتي قام بها عندما كان في جسده القديم في دار الدنيا. إنّ هذه النظرة عن الإنسان بوصفه شيئاً مستقـلاً عن المادّة تضع الشيخ المفيد في تقليد من علم الكلام يختلف عن التقليد الذي عليه معظم المعتزلة.

سئل الشيخ المفيد في «المسائل السّروية» عن اعتقاده «في الإنسان، هل هو الشخص المرئيّ المدرَك، على ما يذكره أصحاب أبي هاشم؟ أم جزءٌ حالٌّ في القلب، حسّاس ودرّاك، كما يحكى عن أبي بكربن الإخشيد»[٣]؟ هاتان النظرتان هما من وحي التقليد المادّي لعلم الكلام. والعقيدة المنسوبة إلى أبي هاشم هي نفسها المنقولة عن أبي الهذيل[٤].

إنّ الموقف المنسوب إلى ابن الإخشيد هونفسه المنسوب إلى ابن الراونديّ: «هو في القلب، وهو غير الروح، والروح ساكنة في هذا البدن»[٥]. فنقطة الالتقاء بين هاتين

---

(١) أوائل ١٠٩.

(٢) أوائل ٥٠.

(٣) المسائل السّرويّة ٥١. جاء في النصّ الأصليّ: «ابن الإخشاد» والصحيح هو: «ابن الإخشيد».

(٤) مقالات الإسلاميّين ٣٢٩: «قال أبو الهذيل: «الإنسان هو الشخص الظاهر المرئيّ الّذي له يدان ورجلان».

(٥) نفس المصدر ٣٣٢.

العقيدتين ـ أعني : العقيدة القائلة بأنّ الإنسان هو الشخص المرئيّ ، والقائلة بأنّه الجزء الحالّ في القلب ـ هي نظرتهما عن الإنسان بوصفه موجوداً ماديّاً تماماً .

يجيب الشّيخ المفيد على السؤال المارّ ذكره وفقاً لاعتقاده الّذي لا يتّفق مع أيّ من التصوّرات المطروحة ، فيقول :

«إنّ الإنسان هو ما ذكره بنو نوبخت . وقد حُكي عن هشام بن الحكم والأخبار عن موالينا ـ عليهم السلام ـ يدلّ على ما أذهب إليه . وهو شيء قائم بنفسه ، لا حجم له ، ولا حيّز ؛ ولا يصحّ عليه التركيب ولا الحركة والسكون ، ولا الاجتماع والافتراق . وهو الشيء الّذي كان يسمّيه الحكماء الأوائل : الجوهر البسيط . وكذلك كلّ حيّ فعّال محدَث ، فهو جوهر بسيط»(١) .

فالنقطة الرئيسة في هذا التعريف هي أنّ الإنسان ماديّاً من حيث الذات والجوهر ، لذلك فهو غير قابل للانقسام ، وليس له أيّ عرض من الأعراض الّتي ينسبها أصحاب المذهب الذرّيّ إلى الجواهر الماديّة . فمن الواضح ، إذن ، أنّه ليس «للجوهر البسيط» المطروح من قبل الشيخ المفيد ذلك المعنى الماديّ الملحوظ في الجوهر الّذي تحدّثنا عنه حتّى الآن في هذا الفصل . يستطرد الشيخ المفيد في جوابه ، فيقول :

«وليس [أي : الإنسان] كما قال الجبّائيّ وابنه وأصحابهما إنّه جملة مؤلّفة . ولا كما قال ابن الإخشيد إنّه جسم متخلخل في الجملة الظاهرة . ولا كما قال ابن الراونديّ إنّه جزء لا يتجزّأ»(٢) .

ويواصل كلامه معرّجاً على ذكر سوابق مذهبه ، فيقول :

«وقولي فيه [أي : الإنسان] قول معمّر من المعتزلة وبني نوبخت من الشيعة

---

(١) السرويّة ٥١ .

(٢) نفس المصدر . جاء في النصّ الأصليّ : « الأعوازي » والصحيح هو : «الراونديّ» . وهذا الإصلاح مأخوذ من نفس هذا النصّ المذكور في هامش ص ٥٢ من أوائل المقالات .

على ما قدّمت ذكره. وهو شيء يحتمل العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة والبغض والحبّ، قائم بنفسه، محتاج في أفعاله إلى الآلة الّتي هي الجسد. والوصف له بأنّه حيّ يصحّ عليه القول بأنه عالم قادر. وليس الوصف له بالحياة كالوصف للأجساد بالحياة حسبما قدّمناه»[١].

تُنسب أفعال الإنسان إلى ذات الإنسان، وهي: «الجوهر البسيط» الّذي يفيد من الجسد بوصفه آلة ووسيلة. وهذه إشارة إلى أنّ الأجسام غير حيّة بنفس النمط الّذي يكون فيه الإنسان حيّاً، على الأقلّ. يواصل الشيخ المفيد كلامه موسّعاً من مفهوم القيام بالنفس، فيقول:

«وقد يُعبَّر عنه بالروح. وعلى هذا المعنى جاءت الأخبار أنّ الروح إذا فارقت الجسد نَعُمَت أو عذّبت. والمراد، الإنسان الّذي هو الجوهر البسيط، يسمّى: الروح. وعليه الثواب والعقاب. وإليه يوجّه الأمر والنهي، والوعد والوعيد»[٢].

ثمّ ذكر الشيخ المفيد ثلاث آيات من القرآن لدعم رأيه القائل بأنّ الإنسان الحقيقيّ هو الروح الّتي تبقى قائمة بنفسها بعد الموت. فمن الآية الكريمة «يا أيّها الإنسان ما غرّك بربّك الكريم. الّذي خلقك فسوّاك فعدلك. في أيّ صورة ما شاء ركّبك»[٣] يستنتج أنّ الإنسان غير الصورة (والصورة هنا أُخذت بمعنى الجسد) الّتي ظهر فيها هو نفسه. وعن الآية الكريمة الّتي تحكي تعجّب الشخص الّذي قيل له: «ادخل الجنّة»، [وهو مؤمن آل ياسين] ونصّها: «قيل ادخل الجنّة قال يا ليت قومي يعلمون. بما غفر لي ربّي وجعلني

---

(١) السروية ٥٢ ــ ٥١. [ذكر المؤلّف انّ كلمة «الحيٰوة» وردت في النصّ الأصلي: «الحيرة» في حين أنّها وردت كما هي. المعرّب].

(٢) السرويّة ٥٢.

(٣) الانفطار: ٨ ــ ٦.

من المكرمين»[١] يستنتج أنّ الإنسان حيّ ناطق منعّم، وإن كان جسمه على ظهر الأرض أو في بطنها. ومن الآية الكريمة: «ولا تحسبنّ الّذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً، بل أحياء عند ربّهم يرزقون»[٢] يستنبط نفس النتيجة.

يؤكّد الشيخ المفيد ـ في جوابه على السؤال المتعلّق بالأرواح ـ على أنّ الأرواح تحتاج إلى أن يمدّها الله بالحياة لكي تبقى، بالرغم من أنّها قائمة بنفسها. ويشير أيضاً إلى نوع من حياة أحد الحيوانات يخصّ الأبدان، فيقول:

«إنّ الأرواح عندنا هي أعراض لابقاء لها وإنّما بعّد الله ـ تعالى ـ منها الحي حالاً بحال [تقرأ «بعّد» بدلاً من «عبد» حيث وردت في النصّ «عبد»] فإذا قطع امتداد المحيي عنها، جاء الموت الّذي هو ضدّ الحياة، ولم يكن للأرواح وجود. فإذا أحيا الله ـ تعالى ـ الأموات، ابتدأ فيهم الحياة الّتي هي الروح. والحياة الّتي في الذوات الفعّالة هي معنى تصحيح العلم والقدرة. وهي شرط في كون العالم عالماً، والقادر قادراً. وليست من نوع الحياة الّتي تكون في الأجساد»[٣].

لايرمي الشيخ المفيد ـ في الواقع ـ القول بأنّ الروح عرض، بيد أنّها تلتقي مع الأعراض في صفة عدم البقاء. والتنويه بوجود نوع آخر من الحياة في الأجساد لم يُفَصّل فيه أكثر من هذا. ويمكن أن يشير إلى وجود نوع من روح حيوانيّة في الأجساد، أو أنّه يعني بالضبط بأنّ ما يظهر للمشاهد من وجود حياة في الجسد، ليس إلّا ما استعاره الجسد من الروح المستقرّة فيه. وهذا الاعتقاد الأخير ينسجم مع اعتقاد هشام بن الحكم.

تحدّث الأشعريّ عن مذهب هشام حول الإنسان، فقال:

---

(١) يس / ٢٧ ــ ٢٦.

(٢) آل عمران / ١٦٩.

(٣) السرويّة ٥١. يبدو أنّ هذا النصّ محرّف.

«وحكي زُرقان أنّ هشام بن الحكم قال: «الإنسان اسمٌ لمعنيين لبدن وروح، فالبدن موات، والروح هي الفاعلة الحسّاسة الدرّاكة دون الجسد، وهو نور من الأنوار»[١].

إنّ صدور هذه الإشارة المبكّرة إلى الثنويّة في الإنسان من قبل هشام بن الحكم شيءٌ مدهش، وذلك لأنّ النقص الموجود عنده في عدم استعمال المفاهيم الفنيّة والفلسفيّة جعله يتحدّث عن الله بلغة ماديّة، ممّا حدا بالمتكلّمين المتأخّرين بعده أن يذمّوه[٢]. على أيّ حال، فقد ذكر الأشعري بأنّ إحدى الصور الّتي يستعملها للتعبير عن الله هي صورة (النور الساطع). ولحظ «يرتسل» في هذا أثراً من الثنويّة الغنوسطيّة الفارسيّة من البَرديصانيّة، القريب من الدّيصانية[٣].

كان معمّر من أصحاب المذهب الذرّي. و يبدأ تقرير الأشعريّ، حول تعريفه للإنسان، بلغة ماديّة مبنيّة على قبول مبدأ «الجزء لا يتجزّأ». بيد أنّه يبدو من بقيّة تعريفه، بأنّ الذرّة الّتي يتحدّث عنها لا تمتلك أيّ عرض من الأعراض الّتي تمتلكها الذرّة الماديّة. ويبدو أنّ قصده من تسميتها بالجزء الّذي لا يتجزّأ هو التأكيد على أنّها لا تنشطر، وليس التأكيد على شيء آخر. ويمكن أيضاً أن تكون كلمة «الجزء» الواردة في تقرير الأشعري، من الأشعريّ نفسه، وليس من معمّر. وفيما يلي كلام الأشعريّ:

«وقال معمّر: الإنسان [جزء] لا يتجزّأ، وهو المدبّر في العالم، والبدن الظاهر آلة له. وليس هو في مكان في الحقيقة؛ ولا يماسّ شيئاً ولا يُماسّه. ولا يجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعم، ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة

---

(١) مقالات الإسلاميّين ٣٣١. وورد هذا الموضوع في ص ٦١ ــ ٦٠ من نفس الكتاب.

(٢) نفس المصدر ٣٣ ــ ٣١؛ الخيّاط ١٠٨ [هذا استنتاج باهت سخيف من المؤلّف.] المعرّب.

(٣) مقالات ٣٢. يرتسل، علم الصفات، ص ١٦، ٤٨؛ «المذهب الذرّي» ١٢٧. پينز، ص ١٠٢ ــ ١٠١ حيث يسلّم بإمكان تأثير الثنويّة على هشام، ولكنّه لايرى ما أثبته يرتسل من أنّ هذا التأثير جاء من خلال النظّام ومعمّر.

والإرادة والكراهة. وإنّه يحرّك هذا البدن بإرادته، ويصرّفه ولا يماسّه»[١].

ذكر عبد الجبّار ـ الّذي يتبنّى النظرة الماديّة عن الإنسان ـ مفهوم الإنسان في قاموس معمّر دون أن يتطرّق إلى كلمة: الجزء، قائلاً:

«وعن معمّر أنّه عين من الأعيان لا يجوز عليه الانقسام، وأنّه ليس بذي بعض ولا كلّ، ولا يجوز عليه التحرّك ولا السكون، ولا سائر ما توصف به الأجسام. ولا يحتاج إلى مكان يتمكّن فيه أو يُحلّه، وأنّه يدبّر هذا البدن، ويحرّكه ويسكّنه»[٢].

نحتمل أنّ عبد الجبار قد استوعب اعتقاد معمّر حول الإنسان أفضل من الأشعري، لهذا السبب لم يتطرّق اليه على أنّه يعتقد بأنّ الإنسان ذرّة. ولو كان كذلك، فإنّ رأي «يرتسل» القائل بأنّ معمّراً قد استلهم اعتقاده من مصادر «الثنويّة» أكثر

---

(١) مقالات ٣٣٢ ـ ٣٣١. المعقوفتان داخل النصّ موجودتان في النسخة العربيّة الأصليّة، قارن بين هذا النصّ، و بين ماجاء عنه في نفس المصدر ص ٣١٨ إذ يقول فيه: «وقال معمّر: إنّ الإنسان جزء لايتجزّأ. وأجاز أن يحلّ فيه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكرامة، ولم يُجز أن يحلّ فيه المماسّة والمباينة والحركة والسكون واللّون والطعم والرّائحة».

يقول الشهرستاني في الملل والنحل ٤٧: «عنده الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد؛ وهو عالِم، قادر، مختار، حكيم، ليس بمتحرك، ولا ساكن، ولا متكوّن، ولا متمكّن، ولا يرى، ولايُمسّ، ولايُحسّ، ولايُجسّ، ولايحلّ موضعاً دون موضع، ولايحويه مكان، ولايحصره زمان؛ لكنّه مدبّر للجسد، وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصرّف. وإنّما أخذ هذا القول من الفلاسفة حيث قضوا بإثبات النفس الإنسانيّة أمراً ما، هو جوهر قائم بنفسه: لامتميّز، ولا متمكّن. وأثبتوا من جنس ذلك موجودات عقليّة، مثل العقول المفارقة. ثمّ لمّا كان ميل معمّر بن عباد إلى مذهب الفلاسفة ميّز بين أفعال النفس الّتي سمّاها إنساناً، و بين القالب الّذي هو جسده، فقال: فعل النفس هو الإرادة فحسب، والنفس إنسان؛ ففعل الإنسان هو الإرادة، وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات في من فعل الجسد».

قال الخيّاط في ص ٥٤ من كتاب **الانتصار** بأنّ ابن الراوندي كذب على معمّر في رأيه حول الإنسان. وذكر أنّ ابن الراونديّ ومعمّراً كانا متفقّين في الاعتقاد، حقيقةً. و يبدو أنّ الخيّاط يدافع هنا عن معمّر، بإساءة فهمه.

(٢) المغني ١١/ ٣١١.

احتمالاً ممّا ذكره «پينز» ضدّه[١] .

مهما كان مصدر نظريّة معمّر، فلابدّ من القول بأنّ وجه الشبه الموجود بين رؤيته ورؤية الشيخ المفيد قد أُقرّ من قبل فخر الدّين الرازي. يذكر الرازي ثلاثة آراء عن الإنسان عند تفسيره قوله تعالى: «ويسئلونك عن الروح قل الرّوح من أمر ربّي...»[٢] الرأي الأوّل: في ضوء كلامه، فإنّ جمهور المتكلّمين يقولون بأنّ الإنسان عبارة عن هذه البُنية المحسوسة المركّبة بشكل خاص[٣] . أمّا الرأي الثاني فيقول بأنّ الإنسان عرض حالّ في البدن تحت هذا العنوان، يجعل الرازي قول جمهور الأطبّاء، ومنكري بقاء النفس، وقول أبي الحسين البصريّ المعتزليّ، اللّذين يذكران بأنّ الإنسان نتيجة لامتزاج أجزاء العناصر الأربعة. وكذلك نظريّة أكثر شيوخ المعتزلة القائلة بأنّ الإنسان بدن ذو أعراض مخصوصة، هي: الحياة، والعلم، والقدرة[٤] .

وأمّا الرأي الثالث الّذي يرجّحه الرازي فيقول بأنّ الإنسان «موجود ليس بجسم ولا جسمانيّة»[٥] وهو ـ حسب كلامه ـ رأي معظم الفلاسفة الإلهيّين القائلين ببقاء النّفس بعد الموت، المثبتين للنفس معاداً روحانيّاً، وثواباً وعقاباً وحساباً روحانيّاً. وكذلك قال بأنّ هذا هو ما ذهب إليه جماعة عظيمة من علماء المسلمين، مثل: الغزاليّ، ومعمّر، والشيخ المفيد، وجماعة من الكرّاميّة[٦] . بعد ذلك يقسّم القائلين بإثبات النفس إلى

---

(١) پينز ١٠٢ ـ ١٠١ .

(٢) الإسراء: ٨٥ .

(٣) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير (القاهرة: النهضة المصرية، ٦٢ ـ ١٩٣٤) ٢١/٤٠ . راجع أيضاً: د.ب. مكدونالد «تطوّر فكرة الروح في الإسلام» في مجلة «العالم الإسلامي» العدد ٢٢ (١٩٣٢)، ١٦١ ـ ١٥٨ .

D. B. Macdonald' «The Development of the Idea of Spirit in Islam» Muslim World.

(٤) الرازي ـ التفسير، ٢١/٤٤ .

(٥) نفس المصدر ٤٥، ولكنّ الرازي ـ في كتابه «معالم أُصول الدين» المطبوع على هامش «محصّله» ص ١١٧ ـ يرفض بشكل قاطع رأي الفلاسفة القائل بأنّ النفس جوهر غير جسمانيّ .

(٦) الرازي، التفسير ٢١/٤٥ .

فريقين: الفريق الأوّل ـ ويرجّح اعتقادهم ـ يقولون بأنّ الإنسان عبارة عن هذا الجوهر المخصوص، وهذا البدن، وهو غير موجود في داخل العالم، ولا في خارجه. وهو متعلّق بالبدن تعلّق التدبير والتصرّف، كما أنّ إله العالم لا تعلّق له بالعالم إلّا على سبيل التصرّف والتدبير. أمّا الفريق الثاني فيقولون بأنّ النفس إذا تعلّقت بالبدن، اتّحدت به، فصارت النفس عين البدن، والبدن عين النفس، فإذا جاء وقت الموت، بطل هذا الاتّحاد. وبما أنّ الشيخ المفيد قال بأنّ الروح غير قابلة للإتّصال أو الإنتقال، فهو يعتبر من الفريق الأوّل، بكلّ وضوح.

إنّ تصوّر الجبّائيّ حول الإنسان ـ الّذي عرّفه الشيخ المفيد، بدقّةٍ خاصّة، على أنّه جملة مؤلّفة ـ قد وصف من قبل عبد الجبّار الّذي اعتبره اعتقاده الخاصّ به قائلاً:

«والّذي يقوله شيوخنا في هذا الباب أنّ الحيّ القادر هو هذا الشخص المبنيّ هذه البنية المخصوصة الّتي يفارق بها سائر الحيوان، وهو الّذي يتوجّه إليه الأمر والنهي والذمّ والمدح، وإن كان لا يكون حيّاً قادراً إلّا لمعاني فيه، لكن ذلك لا يدخل تحت الحدّ..»[١].

يواصل عبد الجبّار كلامه فيقول بأنّه كيف يشمل مفهوم «الحيّ» ذلك الجزء من الانسان الّذي له حياة فقط، وليس أكثر من ذلك. لهذا السبب فإنّ أبا علي قد استثنى العظم والشعر من مفهوم الإنسان. وكان أبو هاشم يعتقد بأنّ لبعض العظام حياة، وذلك لأنّ الإنسان يمكن أن يشعر بالألم في أسنانه ومفاصله. ووفقاً لقاعدة الإحساس بوصفها معياراً للحياة، فإنّ الروح أو النّفَس خاليان من الحياة[٢]. واستفيد من هذا المعيار فيما بعد لتفنيد النظرية القائلة «بأنّ الفاعل القادر المدرك هو الروح دون الجسد، وإنّ الجسد موات»[٣]. يجيب عبد الجبّار على هذه النظريّة قائلاً بأنّ كلّ محلّ ندرك به الحرارة والبرودة

---

(١) المغني ١١ / ٣١١.

(٢) المغني ١١/ ٣١٢.

(٣) نفس المصدر ٣٣٤.

والألـم يجب أن يـكـون فيـه حـياة . والبدن هو هذا المحلّ ، في حين ليست الروح كذلك . فالبدن ـ إذن ـ حيّ ، والروح موات .

يمكن أن نستنتج ـ إذن ـ بأنّ الشيخ المفيد ، في تصوّره عن الإنسان، يقتفي أثر سُنّـة كـان عليها أحد المعتزلة ، على الأقلّ ، بالرغم من أنّ منشأ ذلك يمكن أن يكون من هشام بن الحكـم الـشيعيّ ، أو من الثنويّـة الفارسيّـة قبله . على أيّ حال ، فإنّ هذه المسألة لم تكن مـسـألـة مـعـتـزليّـة صِرفة على نحو اليقين ، كما ليس لها تأثير يذكر على تقسيم المعتزلة إلى بغداديّين وبصريّين .

الخلاصة

إنّ أفـضـل طـريـق عـمـليّ لإعـطـاء نـظرة كليّـة نهائيّـة عن هذا الفصل الغامض المعقّد ، هو تخطيط جدول يضمّ نظريات الشّيخ المفيد والبلخيّ والبصريّين . نرمز إلى الآراء المتوافقة بعلامة «=» ، والآراء المتعارضة بعلامة «≠» . أمّا البصريّون في العمود الثالث من الجدول ، فـهـم الّذين يمثّلون المدرسة المتأخّرة في الاعتزال ، وكان أبو هاشم وعبد الجبّار وأبو رشـيـد مـن أبـرز أعضائها . واذا كانت إشارة بشكل آخر ، فإنّ رأي البصريّين كان قد أُخذ مـن أبـي رشـيـد . وعـنـدمـا لا نعثر على رأي صريح يخصّ موقف البلخيّ أو البصريّين ، من نـظـريّــة الـشـيخ المفيد ، فإنّ المكان سوف يبقى خالياً ، ولكن عندما نظفر من تصريحات أخرى ، باتّـفاق في الرأي ، أو مخالفة ، فإننا نستعمل العلامة : «=» ، أو العلامة «≠» .

عندما يتّـفق رأي بصريّ مع الشيخ المفيد ، ولا يتّـفق مع البلخيّ ، فإننا نضع أمامه عـلامـة (أ) . وعـنـدما يكون مصدر الرأي البصريّ غير أبي رشيد ، فإنّنا نرمز إليه بعلامة (ب) إذا كـان مـن الأشـعريّ ، وعلامة (ج) إذا كان من ابن المرتضى ، وعلامة (د) إذا كان من عـبـد الجبّـار . ولا نـشير هـنـا إلى الـمـكـان الـدقـيق ، وذلك لأنّه قد أُشير إليه في هذا الفصل (راجع : الجدول الآتي) .

جدول رقم (١) - خلاصة المواقف

الشّيخ المفيد	البلخيّ	البصريّون
الذرّات متساوية	≠ لاحاجة للتّساوي	≠ متساوية [١]
الذرّات لها امتداد	= ليس لها امتداد	≠ لها امتداد
المكان هو السطح المحيط	= هو السطح المحيط	≠ هو ما يستقرّ عليه الجسم
الحاجة الى المكان للحركة والسكون فقط	= الحاجة إليه للحركة والسكون	≠ لاحاجة إليه للحركة والسكون
لا وجود للخلأ	= لا وجود له	≠ له وجود
تبقى الذرّات بامتلاكها صفة البقاء	= تبقى بامتلاكها صفة البقاء	= تبقى ≠ ليس مع صفة البقاء
المعدوم ليس شيئاً	≠ هو شيء	≠ هو شيء ، وعَرَض ، وجسم
يحتاج الجوهر إلى العرض من أجل وجوده	= يحتاج إلى العرض	≠ يمكن أن يكون بدون عَرَض ماعدا الكون
ليس للأعراض بقاء	= ليس لها بقاء	≠ الأعراض الأساسيّة باقية حتّى تحلّ محلّها أضدادها
إعادة الأعراض غير ممكنة	= إعادة الأعراض غير ممكنة	≠ الله قادر على إعادة الأعراض الأساسيّة
الزمان ما يوقّته المُوَقِّت	=	= ما يوقّته الموقّت
الأجسام غير باقية	=	≠ باقية
أقل ما تتألّف منه الأجسام ثمانية أجزاء	= أقل ما تتألّف منه أربعة أجزاء	≠
لا يتحرّك جميع الجسم بحركة بعضه	≠ يتحرّك (أي إذا تحرّك الجسم ، فإنّ السطح الخارجي منه يتحرّك فقط)	≠ تتحرّك جميع أجزاء الجسم ١ ، ج

لا يصحّ أن توجد حركتان في جزء واحد من الجسم في وقت واحد	= دافعان يشكّلان محرّكاً واحداً	≠ كلّ محرّك يُوجِد حركة خاصّة به
لا يمكن أن تكون حركة أسرع من حركة أُخرى	=	≠ لا يمكن أن تكون حركة أسرع من حركة أُخرى ج
لا يمكن وقوف الجسم الثقيل في الهواء وحده	≠ يمكن	≠ يمكن على الله إيجاده
الحركة بدون محرّك غير ممكنة	= غير ممكنة	≠ يمكن على الله إيجادها
ليس العالم في مكان	= ليس في مكان	≠
الحركة في ماوراء العالم غير ممكنة	= غير ممكنة	≠ ممكنة ج
الأرض كرويّة	= كرويّة	≠ مسطّحة (أبو علي)
		= يحتمل أن تكون كرويّة (أبو هاشم)
الأرض مساكنة لوجودها في المركز	= لوجودها في المركز	≠ لأنّ اللّه خلقها كذلك (أبوعلي)
		= أو لوجودها في المركز (أبوهاشم)
الطباع تحلّ في الجواهر يهيّأ بها الفعل بصورة متساوية	= في الجواهر ويهيّأ بها الفعل بصورة متساوية	≠ غير معقولة
تتركّب الأجسام من أربعة عناصر	= تتركّب من أربعة عناصر	≠ لا تتركّب من أربعة عناصر
الإدراك بالعقل لا بالحواس	= بالعقل لا بالحواس	= بالعقل لا بالحواس
إنّ ما يدرك هو الأعراض مع جهاتها	=	=
تتحقّق الرؤية بشعاع صادر من العين والجسم	=	= بشعاع صادر من العين والجسم °
يتولّد الصوت من احتكاك جسمين	= من احتكاك جسمين	≠ يحتاج إلى محلّ واحد فقط
ينتقل الصوت بواسطة أمواج الهواء	=	≠ يُسمع في محلّه °
الإنسان روح	≠	≠ هو هذا الشخص المخلوق بهذا القالب الحسّيّ °

النتائج

ينهج الشّيخ المفيد ـ عادة ـ منهج البلخيّ[١] . بيد أنّ هناك موطناً واحداً يدّعي فيه الشّيخ المفيد أنّه على رأي البلخيّ، في حين تشير مصادر أُخرى إلى أنّه يتبنّى رأي البصريّين، وهذا الموطن هو: لا يتحرّك جميع الجسم بحركة بعضه. والرأي القائل بأنّ للأجزاء المنفردة امتداداً، له أهميّة أساسيّة. واعتقاداً بهذا الرأي، فإنّ الشيخ المفيد يختلف مع البلخيّ، ممّا يقوده هذا الاختلاف إلى الوقوع في شيء من التناقض، عندما يكون إلى جانب البلخيّ في مسألة الجسم والحركة.

إنّ المسألة الأساسيّة الّتي يختلف فيها الشّيخ المفيد والبلخيّ مع البصريّين، هي إنكار وجود الخلأ. ممّا تمخّض هذا الأمر عن اختلافات أُخرى تتعلّق بالمكان وأمواج الصوت.

إنّ الوقت ـ كما تتبنّاه المدرستان ـ هو كلّ حادثة يختارها الشخص الرائي لتمييز وقت حادثة أُخرى. بيد أنّ الشيخ المفيد يستخدم ـ أيضاً ـ مفهوماً ذريّاً معدّاً من وحدات متفرّقة من البقاء والدوام.

من جهة، يكون البلخيّ والشّيخ المفيد أقرب إلى تصوّر الأشاعرة عن العالم، ومن جهة أُخرى، يكون البصريّون أقرب إلى ذلك التصوّر. ورأي البغداديّين المضادّ لرأي البصريّين هو أنّ الجوهر يحتاج إلى أنواع من الأعراض لأجل وجوده، ولا بقاء للأعراض في الوجود، ولا يبقى الجوهر بذاته، بل بواسطة صفة البقاء. هذه الآراء الثلاثة، إجمالاً،

---

(١) إنّ الالتقاء في بعض العقائد لايدلّ على التبعيّة. وأظن أنّ الكاتب قد توهّم هذه التبعيّة المزعومة باعتبار سبق البلخيّ على الشيخ المفيد من الناحية الزمنيّة، وأعتقد أنّ المؤلّف في صدد مصادرة الأصالة والاستقلاليّة من الشيخ المفيد، عندما يذكره على أنّه تابع ومقلّد للبلخيّ.ومن أمعن النظر ودقّق في المصادر التي تتحدّث عن الإثنين، يجد أنّه بقدر ما تكون هناك نقاط التقاء بينهما، فإنّ هناك نقاط افتراق أيضاً قد تفوق نقاط الالتقاء. وحسبنا الإمامة نقطة افتراق أساسيّة جوهريّة. المعرّب.

مقدّمات ضروريّة لنظريّة الأشعريّ القائلة بأنّ الله يعيد خلق جميع الجواهر والأعراض في العالم دائماً.

من ناحية أخرى، يعتقد الشّيخ المفيد والبغداديّون بوجود ناموس طبيعيّ من العلّة والمعلول، لا يتدخّل الله فيه، لأنّه لو فعل ذلك، لناقض نفسه. إنّ الله غير قادر أن يحرّك الأجسام بدون دافع ماديّ، كما هو غير قادر أن يجعلها واقفة في الهواء بدون عمادٍ ماديّ. يقول البصريّون: بل هو قادر. ووفقاً لاعتقاد الشّيخ المفيد والبلخيّ، فإنّ هناك ميولاً طبيعيّة في الأشياء، ولكنّ البصريّين يقولون بأنّ فكرة الميول الطبيعيّة غير معقولة، والله قادر - مثلاً - أن ينبت الشعير من حبّة القمح. وهنا يكون البصريّون أقرب إلى نظريّة الأشاعرة، بالقول إنّ الناموس الطبيعيّ يعتمد على الله تماماً، في حين أنّ البغداديّين يقولون خلاف ذلك.

وأخيراً، فإنّ الشيخ المفيد - في تعريفه للإنسان بوصفه روحاً - يقدّم لنا رأياً معارضاً للتوجّه المادّيّ الّذي عليه معظم معتزلة بغداد والبصرة.

الفصل التاسع

الأسماء والأحكام

يدور الكلام هنا حول تصنيف مرتكب الكبائر في الأُمّة . يقول عبد الجبّار : ومعنى قولنا : إنّه كلام في الأسماء والأحكام ، هو أنّه كلام في أنّ صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين ، وحكم بين الحكمين ، لا يكون اسمه اسم الكافر ، ولا اسمه اسم المؤمن ، وإنّما يسمّى فاسقاً . وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ، ولا حكم المؤمن ، بل يفرد له حكم ثالث ، وهذا الحكم الّذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين ، فإنّ صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان ، فليست منزلته منزلة الكافر ، فيستحقّ النّار دون شك ، ولا منزلة المؤمن فيستحقّ الجنّة ، بل له منزلة بينهما[1] .

الخوارج والمعتزلة

تركّز الصياغة المبكّرة لهذه المسألة على العسر والصعوبة في هذه الدنيا أكثر من الآخرة . فالخوارج لم يفرّقوا بين الإيمان والإسلام . إذ يعتبرون مرتكب الكبيرة منكراً إيمانه ، وبالنتيجة فهو غير مسلم ، ولا ينبغي أن يُعامَل معاملة المسلم .

والمعتزلة ـ بدورهم ـ لم يفرّقوا بين الإيمان والإسلام ، بيد أنّهم يفرّقون بين المؤمن ، ومرتكب الكبيرة ، والكافر . ولا يسمّى مرتكب الكبيرة مؤمناً عندهم ، كما لا يحسب في عداد الكافرين . واستدلّوا على ذلك أنّ الصحابة والتابعين لم ينكروا حقوق صاحب

---

(١) شرح الأصول الخمسة ٦٩٧ .

الكبيرة في المجتمع الإسلاميّ ، إذ اتّفقوا على أنّه لا يحرم الميراث ، ولا يمنع من المناكحة والدفن في مقابر المسلمين . فمثله مشمول بحكم فقهيّ وسط بين المؤمنين والكافرين[١] .

إنّ الإيمان عند أبي عليّ وأبي هاشم عبارة عن أداء الطاعات والفرائض ـ دون النوافل والمستحبّات ـ واجتناب المقبّحات . ويرى أبو الهذيل وعبد الجبّار بأنّ القيام بالنوافل شرط من شروط الإيمان أيضاً ، ولكنّهما لا يعتقدان بأنّ من تركهما ، نقص إيمانه ، أو خرج من الإسلام[٢] . فالاختلاف في النوافل ـ إذن ـ ليس كبيراً . من الواضح أنّ جميع هؤلاء المعتزلة الأربعة المذكورين حصروا الممارسات الدينيّة في تعريف الإيمان . وتعاريف الإيمان عند المعتزلة ، الّتي عدّدها الأشعريّ في مقالاته ، تؤكّد على الطاعة والعبادة[٣] .

المُرجِئة

قبل أن يدخل المعتزلة حلبة الصراع ، انبرى المرجئة إلى معارضة الخوارج والشيعة ، قائلين بأنّ من الأفضل أن نفوّض الحكم على من كان له الحق ـ عليّ أو معارضوه ـ إلى الله . وبهذا يتّضح أنّ جذور مذهب المرجئة كانت جذوراً سياسيّة ، وكان أتباعه يحاولون تفادي الفرقة والانشقاق في الصف الإسلامي[٤] ، وإجلال الوحدة مكان ذلك[٥] .

قال الخوارج بأنّ مرتكبي القبائح ليسوا مسلمين ، ويجب أن يعاملوا معاملة الكفّار . ونجد المرجئة ، مرّة أخرى ، إقراراً للسّلم والهدوء في ربوع العالم الإسلاميّ ، ينادون

---

(١) شرح الأصول الخمسة ٧١٣ .

(٢) نفس المصدر ٧٠٧ .

(٣) مقالات الإسلاميّين ٢٧٠ ــ ٢٦٦ .

(٤) هذا فهم مغلوط للمرجئة وتوجّهاتهم ، لأنّهم ساهموا في شقّ الصف الإسلاميّ من خلال تثبيطهم للمسلمين بالركون إلى الراحة والدعة ، وترك الجهاد والعمل ، والسكوت على مظالم الحكّام الجائرين . المعرّب .

(٥) للتعرّف على منشأ هذا المذهب وتاريخه القديم ، راجع : مادلونغ ، الإمام القاسم ٢٤١ ــ ٢٢٨ .
Madelung Der Imām al-Qāsim

بمعاملة مرتكبي الكبائر أيضاً معاملة المؤمنين. إنّ الحاجة إلى تلمّس أساس تحقيقيّ لهذا الموقف السياسيّ قاد المرجئة إلى العزوف عن الاهتمام بأعمال الإنسان، بوصفها أفضل الأعمال، والتوجّه إلى تكامل مفهوم الإيمان بوصفه معرفة وإقراراً خارجيّاً [لأنّ المرجئة يرون أنّ الإيمان قول بلا عمل، وأنّه كلام فقط. ويعتقدون أنّهم لو لم يصلّوا ولم يصوموا، لنجّاهم إيمانهم]. ذكر الأشعري في كتابه «مقالات الإسلاميّين» بأنّ «المعرفة» و «الإقرار» مفهومان مشتركان تقريباً بين جميع فرق المرجئة الإثنتي عشرة[1]. والاختلاف الموجود بين هذه الفرق ـ كما يشير اليه ونسينك Wensinck ـ يكمن في سماحهم أو عدم سماحهم بإدخال أنماط أُخرى، من نحو: الحبّ، الخوف، الطاعة، في تعريف الإيمان[2]. لا يخرج مرتكب الكبيرة عن الإسلام إلّا إذا تخلّى عن إيمانه الّذي هو معرفة وإقرار بأُصول الإسلام. بيد أنّ المرجئة الأوائل لم يقولوا بفرق صريح بين الإيمان والإسلام.

ثمّة فرق واضح في أُصول العقائد الحنفيّة ـ الماتريديّة السائدة في القرن الرابع، الّتي سمّاها ونسينك: «الفقه الأكبر الثاني». ووفقاً لما تقوله تلك الأُصول، «فالإيمان عبارة عن الإقرار والاعتقاد»، و «الإسلام عبارة عن قبول أوامر الله والتسليم لها وطاعتها»[3]. ليس الهدف من هاتين العبارتين هو بيان الاختلافات بين الإيمان والإسلام، بل الهدف هو التأكيد على أنّ أحدهما مكمّل للآخر: الاعتراف الباطنيّ للإيمان، والطاعة للإسلام. يقول ونسينك وفقاً لتلك الأُصول:

«يوجد فرق بين الإيمان والإسلام في اللّغة. ومع هذا، فليس هناك إيمان بدون إسلام، وإسلام بدون إيمان. فهما متلازمان. والدين اسم يشمل الإيمان

---

(١) **مقالات** ١٤١ ـ ١٣٢. ورد الإقرار والمعرفة معادلين للإيمان في كتاب مرجئي: أبو مقاتل السمرقنديّ، «العالم والمتعلّم» رواية أبي مقاتل عن أبي حنيفة. طبع م. الكوثريّ (القاهرة: الأنوار، ١٣٦٨هـ) ١٣.

(٢) ونسينك، **أصول العقائد الاسلاميّة** (كمبرج: إصدارات جامعة كمبرج ١٩٣٢) ١٣٢.

(٣) ونسينك، **أصول العقادئد الإسلاميّة** ١٩٤.

والإسلام وجميع الأ وامر الشّرعيّـة»[١] .

وجاء في تلك الأُصول أنّ الإيمان والإسلام متميّـزان ، وأحدهما متمّم للآخر .

الأشاعِرَة

قال الأشعري في كتابيه العقائديّين : الإبانة ، ومقالات الإسلاميين ، بكلّ صراحـة : إنّ هناك فرقاً بين الإيمان والإسلام . وفي آخر فصل من فصول كتاب «مقالات الإسلاميّين» ـ الّذي ذكر فيه أنّ الإيمان هو الاعتقاد بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، وأقداره . والإسلام عبارة عن أداء الشهادتين ـ يقول : «وليس الاسلام ـ في عقيدتهم ـ إلّا الإيمان»[٢] . وجاء في الإبانة : «نعتقد أنّ الإسلام أوسع من الإيمان ، وليس جميع الإسلام إيماناً»[٣] .

وجاء في الكتابين المذكورين : «الإيمان قول وعمل ، لا يزيد ولا ينقص»[٤] . بيد أنّ الأشعريّ ـ في كتاب : «اللّمع» الّذي يستدلّ فيه ضدّ المعتزلة بأنّ مرتكب الكبيرة من أهل القبلة مؤمن ـ يقول بأنّ معنى الإيمان هو التصديق بالله . وفي ضوء هذا الاستدلال ، فإنّ المذنب يبقى مؤمناً ، ومسلماً طبعاً ، مالم يكفر عملاً[٥] . ولكن الأشعريّ هنا أرجع الإيمان إلى التصديق ، وأخرجه من نطاق العمل .

في ضوء ما يعتقده الأشعريّ من وجود فرق بين الإيمان والإسلام ، ماذا كان موقفه من العلاقة بين الإثنين ؟ لا يبدو أنّه صرّح بجواب واضح في هذا المجال . وأشار غارديه إلى أنّ في كلامه بذر الحلّ المتأخّر للأشاعرة ، الّذي يعرّف التصديق القلبيّ على أنّه سمة عُرفية

---

(١) نفس المصدر .

(٢) مكارثي ، علم كلام الأشعريّ ٢٤٣ ـــ رقم ٢٥ .

(٣) نفس المصدر ، الإبانة ، رقم ٢٦ .

(٤) نفس المصدر ٢٤٥ ـــ ٢٤٤ .

(٥) نفس المصدر : اللّمع ٧٥ ، رقم ١٨١ .

للإيمان ، ويعرّف الإسلام على أنّه القيام بالأوامر الشرعيّة ، وأعلى من كلّ شيء ، فهو الإقرار بالشهادتين. في ضوء ما تقدّم ، فإنّه يمكن ـ حسب اعتقاد الأشعريّ ـ أن يكون هناك إيمان باطنيّ بدون إسلام ، وأن يُعمَل بالإسلام بدون إيمان[١] .

فالعنصر العُرفي لمفهوم الأشعريّ عن الإيمان ـ إذن ـ هو : التصديق. والعنصر العرفي للمرجئة هو: المعرفة . أمّا المعتزلة ، فإنّهم يؤكّدون على العمل ، دون الإعراض عن المعرفة طبعاً .

الشّيخ المفيد

في مقابل المعتزلة والخوارج الّذين كانوا يعتقدون بأنّ الإيمان والإسلام شيءٌ واحد ، نجد الشّيخ المفيد يراهما متباينَيْن . وفيما يلي نصّ كلامه :

(القول في الإسلام والإيمان)

«واتّفقت الإماميّة أنّ الإسلام غير الإيمان. وأنّ كلّ مؤمن فهو مسلم ، وليس كلّ مسلم مؤمناً . وإنّ الفرق بين هذين المعنيين في الدّين كما كان في اللّسان. ووافقهم على هذا القول : المرجئة وأصحاب الحديث. وأجمعت المعتزلة ، وكثير من الخوارج والزيديّة على خلاف ذلك ، وزعموا أنّ كلّ مسلم مؤمن ، وأنّه لا فرق بين الإسلام والإيمان في الدّين»[٢] .

ورد هذا الرأي القائل بأنّ كلّ مؤمن مسلم ، ولكن ليس كلّ مسلم مؤمناً في قسم من كتاب «أوائل المقالات» ، جرى فيه الحديث عن الاختلافات الرئيسة بين الإماميّة والمعتزلة. والجواب على السؤال المتعلّق بالصلة بين الإيمان والإسلام يكمن في مواضيع متنوّعة ، بيّنها الشيخ المفيد في حديثه عن الإيمان والكفر.

---

(١) لوئي غارديه ، الله ومصير الإنسان (دراسات اسلاميّة ، الجزء التاسع ؛ باريس : ورن ، ١٩٦٧) ٣٧١

L. Gardet Dieu et la destinée de l'homme («Etudes musulmanes،» Vol IX)

(٢) أوائل ١٥ .

دار الحديث عن مرتكب الكبيرة في قسم متأخّر من «أوائل المقالات» . وفيما يلي كلام الشيخ المفيد في هذا المجال :

(القول في الأسماء والأحكام)

«وأقول : إنّ مرتكبي الكبائر من أهل المعرفة والإقرار مؤمنون ، بإيمانهم بالله وبرسوله ، وبما جاء من عنده ؛ وفاسقون بما معهم من كبائر الآثام. ولا أُطلق لهم اسم الفسق ، ولا اسم الإيمان ، بل أُقيّدهما جميعاً في تسميتهم بكلّ واحد منهما . وأمتنع من الوصف لهم بهما من الإطلاق. وأُطلق لهم اسم الإسلام بغير تقييد ، وعلى كلّ حال. وهذا مذهب الإماميّة إلّا بني نوبخت ، فإنّهم خالفوا فيه ، وأطلقوا للفسّاق اسم الإيمان»[1] .

إنّ اصطلاح أهل المعرفة والإقرار ـ الّذي استعمله الشيخ المفيد هنا ـ ذو نبرة مُرجئيّة ، وذلك لأنّ المرجئة يستعملونه دائماً في تعاريفهم للإيمان . بيد أنّ الشيخ المفيد لم يستعمله لوصف الإيمان ، بل لوصف الإسلام . وعند حديثه عن مفردات الإيمان ، تطرّق الشّيخ المفيد إلى الإيمان بالله ، والرسول ، والرسالة . ولم يذكر حقوق أهل بيت النبوّة بشكل صريح . علماً أنّ جميع أهل السنّة يقرّون بتلك الأشياء بوصفها مواضيع الإيمان ، ولهذا يبدو أنّ الشيخ المفيد يعتبرهم مؤمنين. ولكن ما يُستشق من تصريحاته الأُخرى حول عدم الإيمان ، هو أنّ رأيه لم يكن كذلك.

عندما يدور الحديث حول تسمية مرتكب الكبيرة ، لا يتّفق الشّيخ المفيد مع المعتزلة الّذين يقولون بأنّه ليس مسلماً ولا مؤمناً ؛ وكذلك لا يتّفق مع المرجئة الّذين

---

(١) أوائل ٦٠ . راجع : ص ١٥ من هذا الكتاب أيضاً : «واتّفقت الإماميّة على أنّ مرتكب الكبائر من أهل المعرفة والإقرار لايخرج بذلك عن الإسلام ، وأنّه مسلم ، وإن كان فاسقاً بما فعله من الكبائر والآثام . ووافقهم على هذا القول المرجئة كافة ، وأصحاب الحديث قاطبة ، ونفر من الزيديّة . وأجمعت المعتزلة ، وكثير من الخوارج ، والزيديّة على خلاف ذلك ، وزعموا أنّ مرتكب الكبائر ممّن ذكرناه فاسق ليس بمؤمن ، ولا مسلم ، وإن ضمّ إلى فسقه كلّ ما عدّ تركه من الطاعات» .

يعتبرونه مسلماً ومؤمناً بكلّ ما للكلمتين من معنى. فهو يرى بأنّه مسلم بتمام معنى الكلمة، ولكنّه ليس مؤمناً بتمام معنى الكلمة. بالنتيجة، فهو مؤمن مذنب.

الأحكام

إنّ الحكم على أحد الناس، أو على حالته عند الله، هو إمّا أن يكون موالياً، أو معادياً. وتحدّث الأشعريّ عن موضوع ولاية الله وعداوته، فقال بأنّ المعتزلة يعتقدون بأنّهما من صفات الأفعال، في مقابل من يرى بأنّهما من صفات الذات[١]. والنقطة هي أنّ صفات الذات محدّدة منذ الأزل بشكل غير قابل للتغيير. للشّيخ المفيد بحث مفصّل عن الولاية والعداوة، مفرّقاً بينهما عند إطلاقهما على الإنسان أو على الله. فهو يقول:

«وأقول: إنّ ولاية العبد لله بخلاف ولاية الله - سبحانه - له، وعداوته له بخلاف عداوته إيّاه. فأمّا ولاية العبد لله - عزّ وجلّ - في الانطواء على طاعته، والاعتقاد بوجوب شكره، وترك معصيته وذلك عندي لا يصحّ إلّا بعد المعرفة به. وأمّا ولاية الله - تعالى - لعبده، فهو إيجابه لثوابه، ورضاه لفعله. وأمّا عداوة العبد لله - سبحانه - فهي كفره به، وجحده لنعمه وإحسانه، وارتكاب معاصيه على العباد لأمره، والاستخفاف لنهيه، وليس يكون منه شيء من ذلك إلّا مع الجهل به. وأمّا عداوة الله - تعالى - للعبد، فهي إيجاب دوام العقاب له، وإسقاط استحقاق الثواب على شيء من أفعاله، والحكم بلعنه، والبراءة منه، ومن أفعاله»[٢].

فالشيخ المفيد يرى - على عكس المجبّرة - بأنّ الولاية والعداوة مشروطتان بأعمال الإنسان، وأنّ الأساس الضروريّ لجميع الأعمال الّتي تحرز ولاية الله، هو الإيمان، أو

(١) مقالات ٢٢٦ ــ ٢٦٥؛ ٥٨٢.

(٢) أوائل ٩٦ ــ ٩٥.

-على حدّ تعبيره- معرفة الله. وأنّ أساس المعصية الّتي تجعل من الإنسان عدوّاً لله، هو الجهل. وفي شرحه على عقائد ابن بابويه، جعل الشيخ المفيد الكفر مساوياً للجهل بالله ورسله[١].

ضمنياً، يُفهم من كلام المفيد أنّ أعمال الإنسان ليست شرطاً للولاية والعداوة دائماً، بل إنّ إيمان الإنسان وكفره بهذا الشكل فقط. وهنا يبتعد الشيخ المفيد عن المعتزلة والخوارج الّذين يُضمّنون الإيمان بالأعمال، ويقترب من المرجئة الّذين يرون الإيمان معرفة وإقراراً.

وفيما يلي نصّ كلامه:

«وأقول مع هذا: إنّ الولاية من الله -تعالى- للمؤمن قد يكون في حال إيمانه، والعداوة منه للكافر يكون أيضاً في حال كفره وضلاله. وهذا مذهب يستقيم على أُصول أهل العدل والإرجاء. وقد ذهب إلى بعضه المعتزلة خاصّة، وللمرجئة [اقرأها: «المرجئة» بدلاً من «المجبّرة» الواردة في النصّ المطبوع] في بعضه وفاق. ومجموعه لمن جمع بين القولين بالعدل، ومذهب أصحاب الموافاة من الراجية. فأمّا القول بأنّ الله -سبحانه- قد يعادي من يصحّ موالاته له من بعد، ولا يوالي من يصحّ أن يعاديه، فقد سلف قولنا فيه في باب الموافاة»[٢].

إنّ الهدف المهم للشيخ المفيد هنا هو التوفيق بين المعتزلة والمرجئة فيما يخصّ وضع مرتكبي الكبائر. و يبدأ الشّيخ المفيد كلامه بنفس الحكم الّذي يتّفق معه أيّ معتزليّ فيه: ولاية الله -تعالى- وعداوته مشروطتان بأعمال الإنسان، وأنّ أساس الأعمال الصالحة للإنسان هو معرفة الله أو الإيمان. بيد أنّه يصرّح بعد هذا مباشرة بأنّ ولاية الله للإنسان

---

(١) تصحيح ٥٥

(٢) أوائل ٩٦.

بسبب إيمانه ، أو ـ وفقاً لكلامه ـ : «تكون في حال إيمانه» . ويمكن أن يحمل هذا الكلام ـ طبعاً ـ محملاً مقبولاً لدى المعتزلة ، إذا كان يعني بأنّ إيمان الإنسان ـ حسب التعريف ـ يشمل أعماله الصالحة ، أو أنّ ولاية الله للإنسان تبدأ في نفس اللّحظة الّتي يبدأ فيها بالإيمان ، وتستمرّ حتّى أن يرتكب الكبيرة . ولكن في ضوء هذا التفسير، فإنّ ما يستتلي من كلام بعده ليس له أيّ معنى . ذلك لأنّ الشيخ المفيد قال بعد ذلك مباشرة بأنّ الله قد يعادي من تصحّ موالاته له من بعد ، وكذلك لا يوالي من يصحّ أن يعاديه .. بكلمة بديلة ، فإنّ الله يَمُنُّ بولايته ، ولا يسلبها . علماً أنّ هذا ، لا يقرّ به أيّ معتزليّ .

جاء في الفصل المتعلّق بحالات الموت (الموافاة) ، الّذي أشار اليه الشيخ المفيد فيما سبق ، ما نصّه :

(القول في الموافاة)

«أقول : إنّ من عرف الله ـ تعالى ـ وقتاً من دهره ، وآمن به حالاً من زمانه ، فإنّه لا يموت إلّا على الإيمان به . ومن مات على الكفر بالله ـ تعالى ـ فإنّه لم يؤمن به وقتاً من الأوقات . ومعي بهذا القول أحاديث عن الصادقين ـ عليهم السلام ـ وإليه ذهب كثير من فقهاء الإماميّة ، ونقلة الأخبار . وهو مذهب كثير من المتكلّمين في الإرجاء . وبنو نوبخت ـ رحمهم الله ـ يخالفون فيه ، ويذهبون في خلافه مذاهب أهل الاعتزال»[١] .

قال الشيخ المفيد بأنّ رأيه حول الولاية والعداوة مركّب من العدل والموافاة . وهو يتّفق مع الإثنين جزئيّاً . فمع المعتزلة ، يعتقد بأنّ الله يمكن أن يبدّل عداوته لأحد إلى ولاية ؛ ومع أنصار نظريّة الموافاة ، يعتقد بأنّه لا يمكن أن يبدّل الله ولايته لأحد إلى عداوة . ولابن حزم بحث حول نظريّة الموافاة الكلاسيكيّة ، فهو يقول بأنّ هشام بن عمرو الفوطيّ المعتزليّ وجميع الأشعريّة يذهبون إلى أنّه لو كان الإنسان مؤمناً ومطيعاً للشرع طيلة عمره ، ولكنّه

---

(١) أوائل ٥٨ .

مات مرتدّاً كافراً، فهذايعني بأنّ الله لم يزل ساخطاً عليه حتى عندما كان مؤمناً. وأمّا الكافر المذنب الذي يؤمن آخر عمره، فإنّه لم يزل ينعم بلطف الله ورضاه. ذلك أنّ الله لا يغيّر علمه[1]. بعبارة أُخرى، فإنّ ولاية الله وعداوته من صفات ذاته الّتي لا تتغيّر.

ذكر الأشعريّ بأنّ فرقة من الخوارج تسمّى: المكرّميّة، تعتقد بنظريّة الموافاة: «وهي أنّ الله ـ سبحانه ـ إنّما يتولّى عباده و يعاديهم على ما هم صائرون إليه، لا على أعمالهم الّتي هم فيها»[2]. وهناك فرقة أُخرى من الخوارج تُدعى: الخازميّة، تعتقد بذلك أيضاً، كما يقول الأشعريّ.[3].

إنّ موقف الشيخ المفيد بالدرجة الأُولى ليس جبريّاً. فهو ـ كالمعتزلة ـ يرى، بكلّ تأكيد، أنّ ولاية الله وعداوته للإنسان تعتمدان على الإنسان نفسه، وليس على اختيار اِلٰهيّ سابق. بيد أنّه ينفصل عن المعتزلة باعتقاده أنّ الإنسان إذا آمن حالاً من زمانه، فإنّه سوف لن يفقد هذا الإيمان. وسبب هذا الانفصال هو أنّ تصوّره عن الإيمان ـ كتصوّر المرجئة ـ عقليٌّ للغاية. في الحقيقة، إنّ الإيمان هو المعرفة الراسخة الواضحة لله بدرجة أنّه إذا حصل للإنسان مرّة، فلا سبيل إلى إنكاره. هذا التصوّر يختلف تماماً عن تصوّر المعتزلة عن الإيمان، إذ يرون بأنّه مركّب من المعرفة والطاعة.

ذُكرت الخاصيّة العقليّة، و بناءاً عليها، عدم زوال الإيمان، في نظام الشّيخ المفيد، في فقرة من كتابه: «الفصول المختارة» من خلال مناظرة مع أحد المعتزلة، الّذي لم يذكر اسمه. وكام المعتزليّ يسأل عن سبب عدم ظهور الإمام الثاني عشر، مع وجود أتباعه المستعدّين لنصرته. فقال الشّيخ المفيد في جوابه بأنّ كثيراً من الإماميّة لا يوثق بهم، لأنّه من الممكن أن يظهر الإمام، فيخونوه. بيد أنّه هو نفسه على درجة كبيرة من المعرفة

---

(١) الفِصَل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٤/٥٨.

(٢) مقالات الإسلاميّين ٩٦.

(٣) نفس المصدر ٩٦.

بالإمام ، وعنده اطّلاع تامّ بأمره ، لذلك فإنّ إيمانه لن يتزلزل ، لأنّه مبنيٌّ على المعرفة . وفيما يلي نصّ كلامه :

«لأنّي أعلم أنّني عارف بالله ـ عزّ وجلّ ـ وبرسوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ وبالأئمّة أجمعين ـ عليهم السلام ـ ، وهذه المعرفة تمنعني من إيقاع كفر غير مغفور ، والسعي على دم الإمام ـ عليه السّلام ـ بل إخافته عندي كفر غير مغفور ، وإذا كنت على ثقة تعصمني من ذلك إلى ما أذهب إليه في الموافاة ، فقد أمنت أن يكون الإمام في تقيّة منّي »(١) .

يقول الشيخ المفيد بأنّ الإيمان الحقيقيّ هو المعرفة الواضحة بدرجة أنّه لو كان عند أحد ، فلا يمكن أن يكون كافراً . وبما أنّ طاعة القانون الشّرعيّة ليست جزءاً من القانون ذاته ، فإنّ الذنوب اللاحقة سوف لن تُخرج الإنسان من دائرة المؤمنين . وإذا ارتكب أحد أفراد الإماميّة عملاً كافراً ، مثل : خيانة الإمام ، فهذا يعني أنّه لم يكن مؤمناً حقيقيّاً أبداً .

درجة الكفر : (١) المجبّرة

إنّ الأحكام النظريّة للشيخ المفيد حول الإيمان سوف تكون قابلة للفهم بشكل أكثر يسراً ، فيما إذا أُخذت بعين الاعتبار ضدّ الشرائح الأربع من الناس ، الّذين لا تنطبق عليهم هذه الأحكام . وهذه الشرائح الخارجة من عداد المؤمنين هي : المجبّرة قاطبةً ، والمقلّدون تقليداً أعمى من الذين يجب أن يتعرّفوا على الحقائق بشكل أفضل ، وأصحاب البدع ، وأعداء الإمام عليّ ـ عليه السّلام .

لم يكن جميع أفراد الفرقة الإماميّة الّتي ينتمي إليها الشيخ المفيد بنفس الدرجة من إيمانه ومعرفته . وقد طرح هذا الموضوع في «المسائل السّرويّة» :

---

(١) الفصول ٧٨ .

المسألة السابعة

«ما قوله ـ حرس الله تعالى ظلّه ـ في أصحاب الإجبار من الإماميّة ممّن يعتقد الجبر، ويثبت إرادة الله للمعاصي والكفر، ويجوّز الرؤيا على الله ـ تعالى ـ ؟ وهل يبلغ هذا القول منهم الكفر؟ وهل يجوز صرف الزكوات الى ضعفائهم، أم لا ؟

الجواب : إنّ المجبّرة كفّار، ولا يعرفون الله ـ عزّ وجلّ ـ ومن لا يعرف الله ـ تعالى ـ فهو خارج عن الإيمان، لاحِق بأهل الكفر والطغيان. ولا ينفعه عمل يرجونه إلى الله ـ عزّ وجلّ ـ ولا يصحّ منهم معرفة الأنبياء والأئمّة ـ عليهم السلام ـ وإن تعلّق بمذهب أهل الحقّ، فهو منتحل له عن طريق الهوى، والإلف والمنشأ، والعصبيّة، دون المعرفة به، والعلم بحقيقته. ومن كان كذلك، لم يحلّ صرف الزكاة إليه، ومن صرفها إليه، فقد وضعها في غير موضعها، وهي في ذمّته، حتّى يؤدّيها إلى مستحقّها من أهل المعرفة والولاية »[١].

في ضوء هذا، فإنّ الإيمان، والعضويّة في المجتمع الإسلاميّ يتطلّبان الاعتقاد بعدم جسمانيّة الله ـ تعالى ـ، والاعتقاد بعدلِهِ حسب الرؤية المعتزلية. وحتّى أُولئك الّذين ينتمون إلى الإماميّة، و ينتظرون ظهور الإمام الثاني عشر، فإنّهم ليسوا مستثنين من وصمهم بوصمة الكفر، إذا أنكروا هذا الأمر.

(٢) المقلّدون

يوضّح الشّيخ المفيد ـ وهو يواصل مناظرته مع خصمه المعتزليّ ـ سبب كون بعض أفراد الفرقة الإماميّة ليسوا جديرين بالثقة والاعتماد، فيقول :

---

(١) السّرويّة ٥٥ .

«... وذلك أنّ جماعة من معتقدي التشيّع عندي غير عارفين في الحقيقة ، وإنّما يعتقدون الدّيانة على ظاهر القول بالتقليد ، والاسترسال دون النظر في الأدلّة ، والعمل على الحجّة . ومن كان بهذه المنزلة ، لم يحصل له الثواب الدائم المستحقّ للمعرفة ، المانع بدلالة الخبر به عن إيقاع كفر من صاحبه ، فيستحقّ به الخلود في الجحيم . فتأمّل ذلك »[١] .

ومن خلال هذا الوصف الموسّع للتقليد ، وجد ذلك الخصم للمعتزليّ منفذاً لمواصلة كلامه مع الشيخ المفيد ، فتحدّث بحديث يضمّ صورة عن وضع المجتمع الشيعي الإثني عشري في عصر الشيخ المفيد ، وموقع الشيخ فيه .. يقول هذا الخصم :

«فإن قلت ذلك ، فليس في الجنّة من الشيعة الإماميّة إذاً غيرك ، لأنّا لا نعرف أحداً منهم على تحقيق النظر سواك ، بل إن كان فيهم ، فلعلّهم لا يكونون عشرين نفساً في الدّنيا كلّها . وهذا ما أظنّك تذهب إليه . وإن قلت : إنّهم ليسوا بكفّار ، وهم يعتقدون التشيّع ظاهراً وباطناً ، فهم مثلك ، وهذا مبطل لما قدّمت »[٢] .

إنّ الشيخ المفيد ، وهو يضطرّ الى أن يوضحّ رأيه حول التقليد الأعمى ، يعذر اولئك الذين ليست لهم كفاءة الغور الى ما تحت الظواهر ، و يقول :

«لست أقول : إنّ جميع المقلّدة كفّار ، لأنّ فيهم جماعة لم يكلّفوا المعرفة ، ولا النظر في الأدلّة لنقصان عقولهم عن الحدّ الّذي به يجب تكليف ذلك ، وإن كانوا مكلّفين ـ عندي ـ للقول والعمل . وهذا مذهبي في جماعة من أهل السواد والنواحي الغامضة والبوادي ، والأعراب ، والعجم ، والعامّة . فهؤلاء إذا قالوا وعملوا ، كان ثوابهم على ذلك ، كعوض الأطفال ، والبهائم ، والمجانين .

---

(١) **الفصول** ٧٨ .

(٢) **الفصول** ٧٨ .

وكان ما يقع منهم من عصيان يستحقّون عليه العقاب في الدنيا ، وفي يوم المآب طول زمان الحساب ، أو في النار أحقابا . ثمّ يخرجون إلى محلّ الثواب »[١] .

فمحلّ الثواب عملاً هو الجنّة . وفي الفصل القادم سوف نلاحظ أنّ للأطفال ، والمجانين ، والبهائم مكاناً في الجنّة ، وليس هذا من عدل الله ، بل من جوده وتفضّله[٢] . لذلك فإنّ عوام النّاس المتكلّم عنهم مضطّرون إلى أن ينطقوا بكلمات الشهادة ، و يؤدّوا الواجبات المطلوبة منهم شرعاً ، حتّى لو لم يفهموها .

لقد رأينا أنّ الإسلام يشمل الإيمان ، بيد أنّه أوسع منه . و يدخل في دائرة الإسلام ـ ولكن خارج الإيمان بالمعنى الخاصّ للكلمة ـ اولئك الذين لم يستدلّوا على إيمانهم ، من خلال عدم ارتكابهم خطأً من عند أنفسهم . يقول الشّيخ المفيد في الأشخاص القادرين على الاستدلال ، ولم يفعلوا ، ما نصّه :

«وجماعة من المقلّدة ـ عندي ـ كفّار ، لأنّ فيهم من القوّة على الاستدلال ما يصلون به إلى المعارف . فإذا انصرفوا عن النظر في طرقها ، فقد استحقّوا الخلود في النار»[٣] .

هذه كلمات لاذعة يطلقها أحد الإماميّة على أفراد فرقته ، وهي تعكس مدى الانهماك في استعمال العقل والاستدلال الذي كان سائداً بين المعتزلة ، واحتمالاً بين بعض الأشاعرة[٤] .

---

(١) **الفصول** ٧٩ .

(٢) راجع : **أوائل المقالات** ٩١ . وكذلك الفصل العاشر من هذا الكتاب ، تحت عنوان : «تفضّل أو استحقاق» .

(٣) **الفصول** ٧٩ .

(٤) هناك استثناء بين المعتزلة ، وهو أنّ أبا القاسم البلخيّ كان يعتقد بأنّ التقليد يمكن ان يكون أحد الطرق الموصلة إلى المعرفة . راجع : هورتن ، المسألة ، ٢٥٦ ؛ وفان ايس ، **علم المعرفة** ، ٤٦ .
واتّهم ابن حزم ، والما تريديّون مدرسة الأشاعرة بالاعتقاد القائل بأنّ كل من ليس له علم بالأدلّة العقليّة ، فهو كافر . وقال فان إيس بأنّ في هذا الاتّهام تسامحاً عدائيّاً ، وربّما سوء فهم بسيط . بشأن «تكفير العامّة» راجع : علم المعرفة ..، ٥٤ ــ ٤٩ . ومن أجل التعرّف على بحث آخر ، راجع : إيزوتسو، في : **مفهوم الإيمان في** ←

بـيـد أنّ الـشـيـخ المفيد يوسّع من مفهوم المعرفة ، الّذي يراه ضروريّاً ، بتفريقه عن الـقـدرة على الـبحث والجدال ، وذلك من أجل توضيح هذا الاعتقاد وتلطيفه . يواصل جوابه لخصمه المعتزليّ ، فيقول :

«فأمّا قولك : إنّه ليس في الدنيا أحد من الشيعة ينظر حـقّ النظر إلّا عشرون نـفـساً ، أو نحوهم ، فإنّه لو كنت صادقاً في هذا المقال ، ما منع أن يكون جمهور الـشـيـعـة عـارفين ، لأنّ طرق المعرفة قريبة يصل إليها كلّ من استعمل عقله ، وإن لـم يـكن يتمكّن من العبارة عن ذلك ، و يسهل عليه الجدل ، و يكون من أهـل الـتـحـقـيـق في الـنـظـر . ولـيـس عـدم الحذق في الجدل ، وإحاطة العلم بـحـدوده ، والمـعـرفة بغوامض الكلام ، ودقيقه ، ولطيف القول في المسألة دليلاً على الجهل بالله ، عزّ وجلّ »[1] .

لا يـريـد الـشّـيـخ المفيد أن يقول بأنّ معظم الشيعة عارفون ، بل يريد أن يقول بأنّ معظمهم يمكن أن يكونوا عارفين ، ولا يجازف أكثر من هذا[2] .

إنّ عـامّـــة الـنّاس ـ الّذين ليسوا من أهل النظر والاستدلال ـ مسلمون من الناحية الـظّـاهريّـة ، وهم كذلك ، إذا كان عجزهم عن الاستدلال ليس تقصيراً من عند أنفسهم . مـضـافـاً إلى ذلـك ، فإنّ التّفريق ـ بين من يغفل عن استعمال عقله ، تقصيراً منه ، وبين من يـسـتـدلّ ، ولـكـن لـيس له قدرة على التعبير عن رأيه ـ غير ممكن في الحالات الفرديّـة غالباً . لذلك ينظر إلى عامّـة الناس على أنّهم مسلمون لأغراض عمليّـة .

→

الكلام الإسلاميّ (طوكيو: معهد كيو، ١٩٦٥) ١١٩ فما بعد .

T. Izutsu، The Concept of Belief in Islamic The ology (Tokio: keio Institut)

(١) الفصول ٧٩ .

(٢) يـقـول عـبـد الجبّار بنفس الفرق بين المعرفة العامّة المطلوبة من عوامّ المؤمنين ، والكفاءة التّفصيليّة المتوقّعة من العلماء . شرح ١٢٤ ـــ ١٢٣ .

(٣) أصحاب البدع

هؤلاء هم الشريحة الأُخرى الّتي يعتبرها الشّيخ المفيد في عِداد الكفّار. ويخرجها من المجتمع الإسلاميّ بصورة تامّة. وفيما يلي نصّ كلامه:

«واتّفقت الإماميّة على أنّ أصحاب البدع كلّهم كفّار، وأنّ على الإمام أن يستتيبهم عند التمكّن بعد الدعوة لهم، وإقامة البيّنات عليهم فإن تابوا عن بدعهم وصاروا إلى الصواب، وإلّا قتلهم، لردّتهم عن الإيمان. وأنّ من مات منهم على تلك البدعة، فهو من أهل النار. وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك، وزعموا أنّ كثيراً من أهل البدع فسّاق، وليسوا بكفّار. وإنّ منهم من لا يفسّق ببدعته، ولا يخرج بها عن الإسلام، كالمرجئة من أصحاب ابن شبيب، والبتريّة من الزّيديّة الموافقة لهم في الأُصول، وإن خالفوهم في صفات الإمام»[١].

من هم أصحاب البدع وفقاً لرؤية الشّيخ المفيد؟ فهو لم يصرّح بذلك، بيد أنّ هناك أسباباً عمليّة لتحفّظه. إذ كان يعيش في وسط قويّ يضمّ أهل السنّة في بغداد. ولا جَرَم أنّه كان يعتبر كلّ فريق ينكر الأئمّة الإثني عشر، ولا يعتقد بهم، من أهل البدع و وبالنتيجة فهم كفّار[٢]، وقد دافع في مكان آخر عن صحّة الحديث القائل بأنّ «كلّ من مات، ولم يعرف إمام زمانه، فقد مات ميتة جاهليّة». وقال بأنّ معرفة الإمام الغائب

---

(١) أوائل ١٦ ــ ١٥. راجع: ابن المرتضى في طبقات المعتزلة ٧١ فيما يخصّ ابن شبيب. وفيما يتعلّق بالبتريّة، راجع: فان آرندونك: بدايات إمامة الزّيديّة في اليمن ٨٢، هامش ٨.

C. Van Arendonck Les Debuts de l'Imamat Zaidite an Yencn.

(٢) تصوّر الكاتب هنا غير صحيح، وذلك لأنّه يفتقد إلى الدليل. ولا يمكن الحكم عليه بهذا الشكل مالم يكن هناك نصّ صريح يفيد ذلك. وأظنّ أنّ استنباط الكاتب مستوحى من الخطّ العام للتشيّع الصلب الّذي يمثّله الشيخ المفيد ـ رضي الله عنه ـ المعرّب.

وجهاً لوجه غير مطلوبة ، بل المطلوب هو العلم بوجوده في هذا العالم ، ومعرفة ذلك[١] ، والإماميّة فقط حائزون على هذا الشرط .

محاربو الإمام عليّ ـ عليه السّلام

إنّ حكم الشّيخ المفيد على مخالفي الإمام عليّ ـ عليه السّلام ـ هو ما يُتوقّع من أيّ شخص معتنق لمذهب التشيّع . يقول الشّيخ :

«واتّفقت الإماميّة ، الزّيديّة ، والخوارج على أنّ الناكثين والقاسطين من أهل البصرة والشام أجمعين كُفّار ضُلاّل ملعونون بحربهم أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ ، وأنّهم بذلك في النّار مخلّدون ....

واتّفقت الإماميّة ، والزّيديّة ، وجماعة من أصحاب الحديث على أنّ الخوارج على أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ المارقين عن الدّين كفّار بخروجهم عليه ، وأنّهم في النار بذلك مخلّدون »[٢] .

وبما أنّ أهل البصرة والشام لم يقبلوا خلافة الإمام عليّ ـ عليه السّلام ـ فليس هناك من صعوبة في التوفيق بين هذه النّظريّة ، وبين مسألة الموافاة . ولم يكن اولئك مؤمنين ، حقيقةً .

ثمّة صعوبة فيما يخصّ مفاهيم «الإيمان» ، و«الإسلام» ، و«الكفر» ، تكمن في أنّ الكفر يستعمل ـ ضرورة ـ في مقابل الإيمان ، والاسلام ، في حين أنّ الشّيخ المفيد قال بصراحة : إنّ المفهومين الأخيرين ليسا متمادّين [متساويين في الامتداد] . وفي كتاب «الجمل» الّذي يتحدّث عن معركة الجمل ، يصف الشّيخ المفيد أعداء عليّ ـ عليه السّلام ـ بالكفر . ولكن هناك نوعان من الكفر : أحدهما : كفر ردّة عن الشّرع ، والآخر كفر

---

(١) يرجع إلى موضوع «ضرورة وجود الإمام» في الفصل الخامس من هذا الكتاب .

(٢) أوائل ١١ ـــ ١٠ .

ملّة ضد الإيمان. وفيما يلي نصّ كلامه:

«واجتمعت الشيعة على الحكم بكفر محاربي عليّ، ولكنّهم لم يخرجوهم بذلك عن حكم ملّة الإسلام، إذ كان كفرهم من طريق التّأويل كفر ملّة، ولم يكفروا كفر ردّة عن الشّرع، مع إقامتهم على الجملة منه، وإظهار الشهادتين، والاعتصام بذلك عن كفر الردّة المخرج عن الإسلام، وإن كانوا بكفرهم خارجين من الإيمان، مستحقّين اللّعنة والخلود في النّار حسبما قدّمناه. وكلّ من قطع على ضلال محاربي عليّ من المعتزلة، فهو يحكم عليهم بالفسق واستحقاق الخلود في النّار. ولا يطلق عليهم الكفر، ولا يحكم عليهم بالإكفار، والخوارج مكفّري أهل البصرة، وأهل الشام، ويخرجونهم بكفرهم الّذي اعتقدوه فيهم عن الإيمان»[1].

قال الشّيخ المفيد بأنّ الإسلام أوسع من الإيمان. وحدّد كلمة «المؤمن» رافضاً إطلاقها على بعض الشرائح الّتي هي على الإسلام عمليّاً، وتراعي الأحكام الشّرعيّة: المجبّرة، وهم الّذين يعتقدون بأنّ الأولياء والصّدّيقين سوف يرون الله في الآخرة؛ والمقلّدون على نحو أعمى، الّذين يستطيعون أن يستعملوا عقولهم؛ وأصحاب البدع؛ وأعداء الإمام عليّ ـ عليه السّلام ـ. أمّا الناس الّذين يحتلّون منزلة وسطى بين الإيمان، والخروج عن الإسلام، فيطلق عليهم مصطلح: كفر ملّة، أي: الكفر داخل المجتمع الدينيّ.

وفي المقطع الّذي نقلناه قبل قليل عن كتاب «الجمل»، يميّز الشّيخ المفيد بين رؤيته، ورؤى الخوارج والمعتزلة. فقد أنزل أعداء عليّ في منزلةٍ بين الإيمان، وبين نوع من الكفر، الّذي يخرج الشّخص المسلم عن الإسلام. وهؤلاء مخلّدون في النّار، كمرتكبي الكبائر. بالرغم من هذا، فليس من الصحيح أن نعتبر موقف الشّيخ المفيد من الأسماء والأحكام مجرّد شكل مقنّع لرأي مدرسة المعتزلة، حيث استُعمل مصطلح: «كفر ملّة»

---

(١) الجمل أو النصرة في حرب البصرة للشّيخ المفيد (النجف: المطبعة الحيدريّة، ١٩٦٣) ٣٠ـ٢٩.

بديلاً عن «الفسق» هناك، وذلك لأنّ تعريف الإيمان ـ حسب رأيه ـ هو عبارة عن معرفة الله، ولا يشمل الأعمال، في حين أنّ تعريف المعتزلة يؤكّد على أعمال الطاعة والعبادة. وسيتجلّى لنا الاختلاف الحاسم بين نظام الشّيخ المفيد، ونظام المعتزلة في الفصل القادم الّذي سوف نتحدّث فيه عن «الوعد والوعيد». ووفقاً لرأي الشّيخ المفيد، فإنّ المؤمن الّذي يرتكب الكبيرة ـ و يسمّيه مؤمناً فاسقاً ـ لن يَخلُد في نار جهنّم خلوداً أبديّاً.

اعتراض

إنّ ما مرّ بنا توضيحه قبل قليل، مخطّط منتخب من قبل الشيخ المفيد، واصطلاحات استعملها في تسمية أعداء عليّ ـ عليه السّلام ـ والحكم عليهم. ولكن في مناسبة أُخرى، نجد أنّ معترضاً ـ وهو يورد آية من القرآن الكريم ـ يجبر الشّيخ المفيد أن يخوض في هذا الموضوع بشكل آخر. والآية الّتي قرأها هي: «إنّ الله لا يغفر أن يشرك به، و يغفر مادون ذلك لمن يشاء»[1]. ثمّ سأل الشّيخ المفيد السؤال التالي: هل يجوز أن يغفر قتل العمد و يعفو عن الخوارج على الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ وإن لم يخالفوا في الأُصول؟

فوجد الشيخ المفيد ضرورة للتأكيد على أنّ أعداء الأئمّة مشركون، لئلاّ يضطرّ الى الاذعان باحتمال شمولهم بالمغفرة حسب المنظور القرآني. لقد بدأ جوابه بصياغة معنىً موسّع للشرك، فقال:

> «إنّ كلّ معصية لله ـ عزّ وجلّ ـ تكون كفراً، فهو شرك في حكم الشرع والدين. وكلّ كافر فهو مشرك من أسماء الدين دون أسماء اللّغة. وكلّ مشرك، فهو كافر من أسماء الدين واللّغة. وإذا كان الأمر على ما ذكرناه، وجب القطع على وعيد الكفّار بأيّ ضربٍ من الكفر وأنواعه لما ذكرناه من استحقاق السمعة لهم بالشرك في حكم الدين»[2].

---

(١) النساء: ٤٨ و١١٦.

(٢) العكبرية، مسألة ٢٨.

لقد طبّق الشيخ المفيد هذا المبدأ على أعداء عليّ ـ عليه السّلام ـ وخلفائه بشرط أن يعتبروا كلّ عمل يقومون به شرعياً، فقال:

«والخوارج على أئمّة العدل إذا استحلّوا حربهم وعداوتهم، وقتل المؤمنين من أنصارهم، فهم كفّار بذلك. وحكمهم حكم المشركين. وقد دخلوا بذلك في الوعيد من قوله تعالى: «إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء»[١].

قال الشيخ المفيد في مكان آخر بأنّ عائشة، وطلحة، والزبير، وآخرين من حزبهم لم يعتبروا عصيانهم مشروعاً فحسب، بل و يعدّونه واجباً دينيّاً[٢]. وهذا مفتاح استعمله الشّيخ المفيد، وهو يواصل كلامه، ليميّز بين ضربين من القتل المتعمّد، لا يغفر لأحدهما فقط. وفيما يلي نصّ كلامه:

«فأمّا قتل العمد فهو على ضربين: أحدهما: أن يكون القاتل مستحلّاً له. والضرب الآخر يقع على وجه التحريم. فمن قتل مؤمناً مستحلّاً لدمه، فهو كافر بقتله، مستحقّ للوعيد بقوله تعالى: «إنّ الله لا يغفر أن يشرك به»، و بأمثال هذه الآية من وعيد الكفّار. ومن قتل مؤمناً محرّماً لقتله، خائفاً من العقوبة له على ذلك، معتقداً لوجوب الندم عليه منه، كان مستثنى لقوله: «و يغفر مادون ذلك لمن يشاء» غير أنّا لا نقطع على عقابه ولا نجزم على العفو عنه إلّا أن يندم و يتوب، فيكون مقطوعاً له بالعفو والغفران»[٣].

يكمن أساس هذا الاختلاف في أنّ القاتل إذا اعترف ـ عند قتله ـ بأنّه ارتكب خطأً، فإنّه يظلّ مؤمناً. ومن رأى قتل المؤمن أو الإمام مشروعاً، فذلك يدلّ ـ من خلال

---

(١) العكبرية، مسألة ٢٨.

(٢) كتاب الجمل ٢٠ ــ ١٩.

(٣) العكبرية، مسألة ٢٨.

عقيدته هذه - على عدم إيمانه بالشريعة أو بعصمة الإمام . وعمل الإثنين متماثل ، بيد أنّ الكافر فقط لا يغفر له . إنّ الحكم التاريخي للشّيخ المفيد هو أنّ أعداء عليّ - عليه السّلام - يعتبرون تمرّدهم شرعيّاً من الناحية العمليّة . وفي ضوء الحلّ المطروح من قبل الشّيخ المفيد ، فإنّ الإيمان يظلّ عقليّاً ومتميّزاً عن العمل بصورة كليّة .

سنتحدّث في الفصل القادم عن مصير القاتل المؤمن الّذي ليس له مجال أن يتوب قبل موته . وسنلحظ هناك أنّ المسألة ليست في أنّه سيغفر له ، أو لا ، بل المسألة هي أنّه سيغفر له بصورة تامّة ، أو أنّه يبقى مدّة في العذاب ، ثمّ يعفى عنه .

النتيجة

رأينا في هذا الفصل أنّ قواسم مشتركة كثيرة موجودة بين الشّيخ المفيد ، والمرجئة فيما يخصّ مسألة الأسماء والأحكام : التأكيد على المعرفة في الإيمان، الفرق بين الإسلام والإيمان ، إنكار تخليد المؤمن المرتكب الكبيرة في النّار، وهي مسألة سنتحدّث عنها في الفصل القادم .

بيد أنّ الاتّحاد الشيعي - المرجئي يبدو مستحيلاً ، وذلك لأنّ الشيعة يبغضون المرجئة منذ البداية ، لرفضهم التصريح بأفضليّة عليّ - عليه السّلام - على أعدائه[1] . وكذلك لا يمكن القول بأنّ الشّيخ المفيد قد استوحى هذا الاعتقاد من المتكلّمين المعروفين في الخطّ القَدَريّ - المُرجِئي . وذلك لأنّ القدريّة كانوا يرون - كالمعتزلة - بأنّ المؤمن المذنب

---

(١) من أجل التعرّف على عداء الشّيعة للمرجئة ، مثلاً راجع : غ . فان فلوتن ، الإرجاء المجلّة الألمانيّة لتاريخ الشرق ، ٤٥ (١٨٩١) ، ١٦٦فما بعد .

G- Van Vloten «Irdjā»، Z. D. M. G.

وكذلك راجع : م.باربيه دي مينار، السيّد الحميري المجلّة الآسيويّة للدورة السابعة ، الرابع ، (١٨٧٤) ٢٢٠ .

M-Barbier de Meynard، «Le Seid Himyarite» journal Asiatique

مخلّد في النّار[١] . ومع التسليم بتأثير كلام المعتزلة والمرجئة على أفكار الشّيخ المفيد[٢] ، فإنّ السبب الحقيقيّ لاتّخاذه هذا الموقف ، هو قناعته ـ كما يبدو ـ بأنّ المؤمن المذنب يدخل الجنّة في آخر الأمر. ودليل تفكيره هذا هو الاعتقاد المهمّ والأساس لمذهب التشيّع بشفاعة الإمام. وهو ما سنتحدّث عنه في الفصل القادم.

(١) الأشعريّ، **مقالات** ١٥٠ راجع : مادلونغ ، **الإمام القاسم** ٢٣٩ .

(٢) المؤلّف يناقض نفسه هنا لأنّه ذكر عكس ذلك في السطور المتقدّمة على هذه العبارة . المعرّب .

الفصل العاشر

الوعد والوعيد

يتكوّن هذا الفصل من ثلاثة أقسام. الأوّل: يتحدّث عن رأي الشّيخ المفيد القائل أنّ الوعيد بالخلود في النّار يخصّ الكفّار فقط. الثاني: يتعلّق بالتوبة وما يتبعها. الثالث: يدور الحديث فيه عن بعض الأحاديث المتعلّقة بالمعاد، وتفسير الشّيخ المفيد، والمعتزلة لها.

الوعيد

رأينا في الفصل السابق أنّ الشّيخ المفيد يعتقد بأنّ بعض الناس مخلّدون في النّار: المجبّرة، والمشبّهة، والمقلّدون تقليداً أعمى، القادرون على استعمال عقولهم للبحث والتحقيق في المواضيع الدينيّة، ولم يفعلوا، وأصحاب البِدَع. أي: جميع الذين هم خارج دائرة الإماميّة من أعداء عليّ - عليه السّلام -. ويشترك هؤلاء جميعاً في أنّهم يعتبرون كفّاراً.

يقول الشّيخ المفيد بأنّ مذهب الإماميّة يرى أنّ الكفّار فقط عرضة للخلود في النار. وفيما يلي نصّ كلامه:

(القول في الوعيد)

«اتّفقت الإماميّة على أنّ الوعيد بالخلود في النّار متوجّه إلى الكفّار خاصّة دون مرتكبي الذنوب من أهل المعرفة بالله - تعالى - والإقرار بفرائضه من أهل الصلاة. ووافقهم على هذا القول كافّة المرجئة، سوى محمّد بن شبيب، وأصحاب الحديث قاطبة.

وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك، وزعموا أنّ الوعيد بالخلود في النّار عامّ في

الكفّار، وجميع فسّاق أهل الصلاة.

واتّفقت الإماميّة على أنّ من عذّب بذنبه من أهل الإقرار والمعرفة والصلاة لم يخلد في العذاب، واخرج من النّار إلى الجنّة، فينعم فيها على الدوام، ووافقهم على ذلك من عددناه. وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك، وزعموا أنّه لا يخرج من النار أحد دخلها للعذاب»[١].

بالرغم من أنّ المرجئة وأصحاب الحديث من أهل السنّة يتّفقون مع الشّيخ المفيد في هذا الاعتقاد العامّ، كما يقول الشّيخ المفيد نفسه، بيد أنّهم يخالفونه بشأن هويّة أهل الاقرار والمعرفة.

وفقاً لكلام الشّيخ المفيد، فإنّ هؤلاء هم المؤمنون الإثنا عشريّة. و بشأن أحوالهم في عالم البرزخ، الفقرة الواقعة بين الموت و يوم القيامة، يقول الشّيخ المفيد:

(القول في أحوال المكلّفين من رعايا الأئمّة ـ عليهم السلام ـ بعد الوفاة)

«أقول: إنّهم أربع طبقات: طبقة يحييهم الله ويسكنهم مع أوليائهم في الجنان؛ وطبقة يحيون و يلحقون بأئمّتهم في محلّ الهوان؛ وطبقة أقف فيهم، وأُجوز حياتهم، وأُجّوز كونهم على حال الأموات؛ وطبقة لا يحيون بعد الموت حتّى النشور والمآب. فأمّا الطبقة المنعمّة فهم المستبصرون في المعارف الممحّصون للطاعات؛ وأمّا المعذّبة فهم المعاندون للحقّ المسرفون في اقتراف السيّئات؛ وأمّا المشكوك في حياتهم، وبقائهم مع الأموات، فهم الفاسقون من أهل المعرفة والصلاة الّذين اقترفوا الآثام على التحريم لها، للشهوة دون العناد والاستحلال، وسوّفوا التوبة منها، فاخترموا دون ذلك، فهؤلاء جائز من الله ـ عزّ وجلّ اسمه ـ رفع الموت عنهم لتعذيبهم في البرزخ على ما اكتسبوه من الإجرام، وتطهيرهم بذلك منها قبل الحشر لِيَردوا القيامة على الأمان من نار

---

(١) أوائل ١٤.

جهنم ، ويدخلوا بطاعتهم الجنان ، وجائز تأخير حياتهم إلى يوم الحساب لعقابهم هناك أو العفو عنهم كما يشاء الله ـ عزّ وجلّ ـ وأمرهم في هذين القسمين مطويّ عن العباد ؛ وأمّا الطبقة الرابعة فهم المقصّرون عن الغاية في المعارف من غير عناد ، والمستضعفون من سائر النّاس . وهذا القول على الشّرح الّذي ثبت ، هو مذهب نقلة الآثار من الإماميّة . وطريقة السّمع ، وصحيح الأخبار ، وليس لمتكلّميهم من قبل فيه مذهب مذكور»[١] .

لعلّ الطبقة الثانية المذكورة بين هذه الطبقات ، هم من الإماميّة الّذين لا يراهم الشّيخ المفيد في عداد المؤمنين الحقيقيّين : المجبّرة ، المشبّهة ، والمقلّدون الّذين يحتمل أنّهم قد استعملوا عقولهم . و يستشفّ من وصف له في مكان آخر عند حديثه عن محاربي الإمام عليّ ـ عليه السلام ـ الذين عدّهم ممّن « حارب الحق وفرّط في ارتكاب السوء » ، أنّهم يمكن أن يكونوا من هذه الطّبقة .

يتّضح من مقطع نقلناه قبل قليل من « أوائل المقالات » أنّ الشّيخ المفيد يعتقد أنّ البرزخ مكان مؤقّت للعقاب ، وأنّه منفصل عن جهنّم . وهو مكان يقيم فيه المؤمنون العاصون قبل يوم القيامة . أمّا تصوّر عبد الجبّار عن البرزخ ، الّذي يختلف تماماً عن تصوّر الشّيخ المفيد ، فسنتحدّث عنه لاحقاً في هذا الفصل .

بما أنّ ماهيّة الإنسان هي النفّس ، فإنّ الشّيخ المفيد يعتقد بأنّ الله قادر على أن يجعل لهذه النفس بدناً مؤقّتاً في عالم البرزخ يثاب فيه الإنسان ، أو يعاقب ، و ينعّم فيه أو يشقى . ووفقاً لهذا المخطّط ، فإنّ من الضروريّ أن تكون الجنّة موجودة قبل يوم القيامة .

---

(١) أوائل ٤٩ ـ ٤٨ . فيما يخصّ البرزخ ، راجع : كارادو وو (Carra de Vaux) في دائرة المعارف الإسلاميّة الطبعة الثانية ١٠٧١/١ ؛ ر. اكلوند ، الحياة بين الموت و يوم القيامة في ضوء الإسلام (او بالا : آلمبوئيست و و يكسلس ، ١٩٤١) في مواطن كثيرة

R. Eklund Life between Death and Resurrection according to Islam (Upsala: Almquist and Wiksclls

وهذا هو ما يعتقده الشّيخ المفيد ، حيث يرى أنّ الجنّة والنّار موجودتان فعلاً ، مستنداً إلى الروايات الواردة في هذا المجال . و يرى معظم المعتزلة بأنّ هذا شيء ممكن ، بيد أنّ الأحاديث لا تؤيّد ضرورة قبوله ، وهذا في الوقت الّذي يقول أبو هاشم الجبّائيّ بأنّ وجود الجنّة والنّار الآن محال[١] . وليس في منهج المعتزلة دليل ـ حقّاً ـ على وجود الجنّة والنّار الآن . وذلك لعدم وجود أحد فيهما .

الشّفاعة

إنّ أساس البحث عند الشيخ المفيد عن «الوعد والوعيد» هو مبدأ الشفاعة . و يجد الشّيخ نفسه هنا في موقف معارض لمفهوم العدل عند المعتزلة مباشرة . وذلك لأنّ «أهل العدل» ـ كما يسمّي المعتزلة أنفسهم بذلك ـ يرون بأنّ مرتكب الكبيرة إذا مات بدون توبة ، فسوف يحاسب حساباً عسيراً يوم القيامة . يقول الشيخ المفيد :

(القول في الشفاعة)

«واتّفقت الإماميّة على أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ يشفع يوم القيامة لجماعة من مرتكبي الكبائر من أُمّته . وأنّ أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ يشفع في أصحاب الذنوب من شيعته . وأنّ أئمّة آل محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ يشفعون كذلك ، و ينجي الله بشفاعتهم كثيراً من الخاطئين . ووافقهم على شفاعة الرسول ـ صلّى الله عليه وآله ـ المرجئة ، سوى ابن شبيب ، وجماعة من أصحاب الحديث . وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك ، وزعمت أنّ شفاعة رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ للمطيعين دون العاصين ، وأنّه لا يشفع في مستحقّ العقاب من الخلق أجمعين»[٢] .

---

(١) أوائل المقالات ١٠٣ ــ ١٠٢ .

(٢) أوائل ١٥ ــ ١٤ . كان ابن شبيب قدريّاً ، و بالرغم من أنّ القدريّة يعدّون من المرجئة ، بسبب تعريفهم

←

في نصٍّ آخر عن الشفاعة، ذهب الشّيخ المفيد أبعد من ذلك، حيث قال ـ تبعاً لأحاديث الشيعة ـ بأنّ المؤمن البرّ يشفع لصديقه المؤمن المذنب. وبالمقارنة مع النصّ المنقول آنفاً، يتّضح بأنّ الذين يفيدون من شفاعة علي ـ عليه السلام ـ هم مرتكبو الكبائر: يقول الشّيخ:

(القول في الشفّاعة)

«أقول: إنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ يشفع يوم القيامة في مذنبي أُمّته من الشيعة خاصّــة، فيشفّعه الله ـ عزّ وجلّ ـ. و يشفع أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ في عصاة شيعته، فيشفّعه الله ـ عزّ وجلّ ـ. و يشفع الأئمّة ـ عليهم السلام ـ في مثل ما ذكرناه من شيعتهم، فيشفّعهم الله. و يشفع المؤمن البرّ لصديقه المؤمن المذنب، فتنفعه شفاعته، و يشفّعه الله. وعلى هذا القول إجماع الإماميّة إلّا من شذّ منهم. وقد نطق به القرآن، وتظاهرات به الأخبار. قال الله ـ تعالى ـ في الكفّار عند إخباره عن حسراتهم على الفائت لهم ممّا حصل لأهل الإيمان: «فمالنا من شافعين .ولا صديق حميم» الشعراء/١٠٠-١٠١. وقال رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ: إنّي أشفع يوم القيامة، فأُشفّع. و يشفع عليّ ـ عليه السلام ـ، فيشفّع. وإنّ أدنى المؤمنين شفاعة يشفع في أربعين من إخوانه»[١].

←

للإيمان، بيد أنّهم أقرب إلى المعتزلة في مسألة العدل. وللاطّلاع على أحوال ابن شبيب، راجع: ابن المرتضى في **طبقات المعتزلة** ٧١.

(١) **أوائل** ٥٣ ــ ٥٢. للاطّلاع على نصّ مماثل له، راجع: **الفصول المختارة** للشّيخ المفيد ٤٧. وللتعرّف على حديث شفاعة أدنى المؤمنين لأربعين من إخوانه، راجع ابن بابويه، **أصول عقائد الشيعة**، ترجمة: فيزي (اوكسفورد: إصدارات جامعة اوكسفورد، ١٩٤٢) ٦٨ حيث يذكر فيه أنّ أدنى المؤمنين شفاعة يشفع لثلاثين ألف مؤمن.

Fyzee، Ashi'it Creed

←

هذا النصّ يجيب على سؤال مثار، من خلال رفض الشّيخ المفيد تسمية المؤمن المذنب: مؤمناً أو فاسقاً بشكل مطلق[١]. فنتيجة الشّفاعة هي أنّه لا أحد من طبقة المؤمنين، حتّى لو كان مؤمناً فاسقاً، يخرج من الجنّة بعد الحساب.

ذكر عبد الجبّار رأي المعتزلة حول الشفاعة في كتاب «شرح الأصول الخمسة». فقد قال بأنّه لاخلاف بين الأُمّة في أنّ شفاعة النبيّ ـ صلّى الله عليه[وآله] ـ ثابتة للأُمّة، وإنّما الخلاف في أنّها ثبتت لمن. فعند المعتزلة أنّ الشفاعة للتائبين من المؤمنين. وعند المرجئة أنّها للفسّاق من أهل الصلاة. وفي ضوء كلام عبد الجبّار، فإنّ الشّفاعة هي مسألة أنّ الغير ينفع غيره، أو أن يدفع عنه مضرّة. وأنّ شفاعة الفسّاق الّذين ماتوا على الفسوق، ولم يتوبوا يتنزّل منزلة الشفاعة لمن قتل ولد الغير، وترصّد للآخر حتّى يقتله، فكما أنّ ذلك قبيح، فكذلك هاهنا[٢].

مضافاً إلى ذلك، فإنّ عبد الجبّار يقول بأنّ النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ لا يشفع لصاحب الكبيرة، لأنّه يقدح بإكرامه. ثمّ أنّه ـ وفقاً للمبادىء الّتي يؤمن بها ـ يرى بأنّ إثابة من لا يستحقّ الثواب قبيح. و يورد آيات من القرآن الكريم لدعم رأيه[٣].

يقرّ عبد الجبّار بأنّ النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ يشفع لأُمّته، بيد أنّه يرى بأنّ هدف

وقال فيضي في هامش نفس تلك الصفحة بأنّ حديث أهل السنّة يذكر بأنّ الشفاعة لسبعين ألف شخص، مشيراً الى «ونسينك» في كتاب الدليل حول بداية علم الحديث الإسلاميّ (ليدن: بريل، ١٩٦٠) ١١٢.

J. Wensinck، A Handbook of Early Muhammadan Tradition.

ولكن الأحاديث المشار إليها هناك ذكرت فقط بأنّ الشّخص العظيم في الأمّة يشفع لسبعين ألف شخص. وتحدّث الباقون بصورة عامّة من شفاعة المؤمنين لأصدقائهم.

(١) أوائل المقالات ٦٠. يرجع كذلك إلى الفصل التاسع من هذا الكتاب: «الأسماء والأحكام»، موضوع: الشيخ المفيد.

(٢) شرح الأصول الخمسة ٦٨٨.

(٣) نفس المصدر ٦٨٩.

الشفاعة هو رفع مرتبة الشّفيع ، وطلب النّفع للمسلم البرّ، وليس هدفها دفع الضّرر عن الأشرار، و يرى المرجئة (الإصطلاح الّذي يعبّر عن غير المعتزلة في هذا النصّ) خلاف ما يراه عبد الجبّار في هذا المجال ، حيث ينقلون حديثاً عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ يقول فيه : «شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي» . يعلّق عبد الجبّار على هذا الكلام بقوله إنّه حتّى لو صحّ ، فإنّه يتعلّق بحالة خاصّة ، ولا يشمل جميع المذنبين في الأُمّة . وهذه الحالة الخاصّة ترتبط بالمذنب التائب . ويجيب المرجئة قائلين بأنّ الشخص لو تاب ، فما هي فائدة الشفاعة ؟ عند ذلك يقول عبد الجبّار بأنّ ما استحقّ التّائب من الثواب قد انحبط بارتكابه الكبيرة ، ولا ثواب له إلّا مقدار ما قد استحقّه بالتوبة ، فبه حاجة إلى نفع التفضّل عليه[1] .

هذا التوضيح يرتكز على أساس مذهب الإحباط عند المعتزلة الّذي يرى بأنّ أعمال السوء الّتي يقوم بها أحد تحبط بالعمل الصالح ، وعكس ذلك فيما إذا كانت كفّة العمل السّيّئ غير راجحة على كفّة العمل الصّالح . وسيأتي استدلال الشّيخ المفيد ضدّ الاعتقاد بالإحباط لاحقاً .

يرفض عبد الجبّار رأي أبي الهذيل القائل بأنّ الشّفاعة تثبت لأصحاب الصغائر ، و يقول بأنّ هذا لا يصحّ ، لأنّ الصغائر تقع مكفّرة في جنب الطّاعات ، فلا حاجة بها إلى الشّفاعة[2] .

الكبائر والصغائر

يتحدّث عبد الجبّار عن الفرق بين الكبائر والصغائر في ضوء ما يتمخّض عنها من نتائج ، وفيما يلي نصّ كلامه :

---

(١) نفس المصدر ٦٩٠ ـ ٦٨٩ . وبشأن الحديث المنقول راجع : **صحيح الترمذيّ** (القاهرة : الصاوي ، ١٩٣٤) ، التاسع ، ٢٦٧ . ومصادر أُخرى مذكورة في كتاب **الدليل** ١١١ لمؤلّفه ج .ونسينك .

(٢) شرح ٦٩١ .

«.. أنّ الكبيرة في عرف الشّرع هي ما يكون عقاب فاعله أكثر من ثوابه إمّا محقّقاً، وإمّا مقدّراً... وأمّا الصّغيرة، فهي ما يكون ثواب فاعله أكثر من عقابه، إمّا محقّقاً، وإمّا مقدّراً»[١].

يوضّح عبد الجبّار بعد ذلك على أنّه احترز بقوله: إمّا محقّقاً، وإمّا مقدّراً عن الكافر، ومن لم يطع البتّة، فمثل هذا الشّخص ليس له ثواب أبداً.

إنّ النقطة الأساسيّة هنا هي أنّ المؤمن يستحقّ الثواب المناسب لطاعته الأحكام الشّرعيّة. وعندما يرتكب صغيرة من الصغائر، فإنّ الثواب الّذي كان قد استحقّه سلفاً يعوّض عن العقاب الّذي يستحقّه على هذه الصغيرة.

من جهة أُخرى، عندما يرتكب المؤمن كبيرة من الكبائر، فإنّ كلّ ما استحقّه من ثواب متقدّم بسبب طاعته، يحبط، ولا يستحقّ إلّا العقاب. وثمّة اختلاف تامّ بين الكبائر والصغائر في منهج عبد الجبّار. كلّ ثواب استحقّه حتّى أفضل النّاس، يُحبط بارتكاب إحدى الكبائر، مهما كان مقداره. إنّ أساس الاستدلال عند عبد الجبّار قياسيّ مع الحدود المعيّنة في الشّرع لبعض الجرائم، والّتي ينبغي أن تنفّذ دون الأخذ بعين الاعتبار الاستحقاقات السابقة للمجرم. وفيما يلي نصّ كلامه في هذا المجال:

«هل يبلغ ثواب طاعات أحدنا حدّاً يصير عقاب الكبيرة مكفّراً في جنبها والأعمال هذه؟ والأصل فيه أنّه لا يبلغ، لأنّ أحدنا، وإن بلغ في الطّاعة كلّ مبلغ، وسرق بعده عشرة دراهم من حرز على الشرائط المعتبرة، فإنّ الإمام يقطع يده على سبيل الجزاء والنكال، فلولا أنّ ما كان قد استحقّه من الثواب لم يبلغ حدّاً يصير عقاب السّرقة مكفّراً في جنبه. وإلّا كان لا يجوز ذلك»[٢].

بكلمة بديلة، فإنّ جميع الأعمال الصالحة الّتي قام بها الإنسان الصالح طيلة

---

(١) شرح الأصول الخمسة ٦٣٢.

(٢) نفس المصدر ٨٠٠.

عمره ، والّتي تشير إليها هذه المسألة ، لا تساوي شيئاً في مقابل كبيرة من الكبائر. فعقابه ضروريّ دون الأخذ بعين الاعتبار سوابقه الحسنة . لذلك ، في ضوء كلام عبد الجبّار ، فإنّ ثمّة فرقاً تامّاً مطلقاً بين الكبيرة والصغيرة[1] .

يرى الشيخ المفيد أنّ الاختلاف بين الكبائر والصغائر نسبي ، وفيما يلي نصّ كلامه في هذا المجال :

«أقول : إنّه ليس في الذنوب صغيرة في نفسها، وإنّما يكون فيها بالإضافة إلى غيره. وهو مذهب أكثر أهل الإمامة ، والإرجاء . و بنو نوبخت ـ رضي الله عنهم ـ يخالفون فيه ، و يذهبون في خلافه إلى مذهب أهل الوعيد والاعتزال»[2] .

إنّ الكبائر تحبط الثواب في ضوء منهج عبد الجبّار، ولكنّ الصغائر ليست كذلك . لهذا ليس هناك نسبة حقيقيّة بين الكبيرة والصغيرة . أمّا في منهج الشّيخ المفيد ، فلا يلاحظ مفهوم الإحباط ، لذلك فإنّ الفرق المطلق الموجود بين الصغيرة والكبيرة عند المعتزلة ، غير موجود هنا .

لقد أشرنا إلى أنّ اعتقاد الشّيخ المفيد بالشّفاعة ، هو أساس معارضته نظرية الوعيد عند المعتزلة. بيد أنّ هذا لا يعني بأنّ الشفاعة برهانه الرئيس . فمعظم دليله الأساس هو أنّه اتّخذ نفس موقف المرجئة ، وانبرى إلى الإتيان بالبراهين الجدليّة ضدّ المعتزلة. والنقطتان الرئيستان اللّتان يجب أن يوضّحهما الشّيخ المفيد هما : الأُولى : يجب على الله بمقتضى عدله أن يثيب الشّخص الّذي يعمل صالحاً ، وهذا يخالف رأي المعتزلة إذ يقولون بتحابط

---

(١) ولكن عبد الجبّار يضيف الى ذلك قوله بأنّ الله ــ تعالى ــ لايجوز أن يعرّفنا الصغائر بأعيانها ، أو الكبائر بأعيانها ، ولو فعل ذلك ، فإنّه يغري النّاس بارتكاب القبيح حقيقة. لأنّ الإنسان إذا علم الذنوب الّتي يزول أثرها من خلال أعماله الصّالحة ، فإنّه لايتردّد بارتكاب مثل هذه الذنوب ، و يكون مغرىً بها . راجع : شرح الأصول الخمسة ٦٣٥ .

(٢) أوائل ٥٩ .

الأعمال الصالحة والقبيحة مع بعضها البعض؛ الثانية : ليس لأحد أن يُشكل على الله لعفوه عن مرتكب الكبيرة بعد تهديده بالعذاب الأ بديّ .

الطّاعة تستوجب الثواب

يعتقد الشّيخ المفيد بأنّ العمل الصالح يجب أن يثاب :

«وقول جميع المعتزلة في الوعيد تجوير لله ـ تعالى ـ وتظليم له ، وتكذيب لاخباره ، لأنّهم يزعمون أنّ من أطاع الله ـ عزّ وجلّ ـ ألف سنة ، ثمّ قارف ذنباً محرماً له مسوّفاً للتوبة منه ، فمات على ذلك ، لم يثبه على شيء من طاعاته ، وأبطل جميع أعماله ، وخلّده بذنبه في نار جهنم أبداً لا يخرجه منها برحمة منه ولا بشفاعة مخلوق فيه . وأبوهاشم منهم خاصّة يقول : إنّ الله ـ تعالى ـ يخلّد في عذابه من لم يترك شئياً من طاعته ، ولا ارتكب شيئاً من خلافه ، ولا فعل قبيحاً نهاه عنه ، لأنّه زعم وقتاً من الأ وقات لم يفعل ما وجب عليه ، ولا خرج عن الواجب باختيار له ، ولا بفعل يضادّه . هذا والله ـ تعالى ـ يقول : «إنّا لا نضيع أجر من أحسن عملاً» (الرعد/٣٠) . و يقول : «فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره» (الزلزلة/٧) . و يقول : «من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها . ومن جاء بالسّيئة فلا يجزى إلّا مثلها» (الأنعام/١٦٥) . و يقول : «إنّ الحسنات يذهبن السّئيات ذلك ذكرى للذّاكرين» (هود/١١٤) .[1]» .

إنّ الهدف الرئيس للشّيخ المفيد هو أن يبيّن بأنّ لكل عمل صالح ثواباً يتبعه . في مقطع آخر ـ وهو يطرح نفس هذا البرهان ـ يرى أنّ التعارض قائم بين ما يريده الله ، وما يريده الإنسان ، وفيما يلي نصّ كلامه :

«لا يجوز في حكم العدل أن يأتي العبد بطاعة ومعصية ، فيخلد بالنّار على

---

(١) الفصول ٨٣ ــ ٢٨٢ .

المعصية ، ولا يعطى الثواب على الطّاعة ، لأنّ من منع ما عليه واستوفى ما له كان ظالماً معتباً . والله تعالى عن ذلك علوّاً كبيرا »[١] .

فكما أنّ معصية الإنسان لله تجعل الله في موقف مضادّ للإنسان ، فكذلك طاعته ـ كما يقول الشّيخ المفيد ـ تعطي الحق للإنسان في مقابل الله ـ تعالى ـ . وسنتحدّث عن طبيعة هذا الادّعاء أدناه .

يتوكّأ برهان الشّيخ المفيد على المقدّمة القائلة بأنّ كثير الشّرّ لا يُحبِط قليل الخير . فهو يقول :

(القول في تحابط الأعمال)

«أقول : إنّه لا تحابط بين المعاصي والطاعات ، ولا الثواب ولا العقاب . وهو مذهب جماعة من الإماميّة والمرجئة . و بنو نوبخت يذهبون إلى التّحابط فيما ذكرناه ، و يوافقون في ذلك أهل الاعتزال »[٢] .

إذا أمكن أن تحبط الأعمال الصالحة الّتي قام بها أحد المؤمنين في جميع حياته ، بمقدار أكثر من عمل السوء الّذي فعله هو نفسه ، فإنّ الله غير مكلّف أن يثيبه في الجنّة بسبب تلك الأعمال الصّالحة . وهذا بالضبط هو محور الجدال عند المعتزلة .

يقول عبد الجبّار بأنّنا حتّى لو فرضنا بأنّ الثواب والعقاب يستحقّان على طريق الدوام ، فالحقّ أنّ المكلّف لا يستطيع أن يبلغهما في آن واحد ؛ بل يبلغ أحدهما فحسب . لذلك فإنّ الثواب أو العقاب ، أيّهما كان أقل فإنّه يجب أن يحبط بالأكثر منهما[٣] .

في ضوء هذا البحث ، ينبغي أن نتذكّر بأنّ للإيمان أهمّيّة متفوّقة عند الشّيخ المفيد ، واستدلاله على أنّ كلّ عمل صالح يستحقّ الثواب الدائم ، ذو طابع جدليّ

---

(١) المسائل السّرويّة ٦٤ .

(٢) أوائل ٥٧ .

(٣) شرح ٦٢٥ .

محض... إنّه يناقش المعتزلة على أرضيّة التصوّر الّذي يحملونه، وذلك ليد حض اعتقادهم حول الأهميّة المتفوّقة للأعمال. وفقاً لهذا الاستدلال، فإنّ الشّيخ المفيد يريد أن يثبت بأنّ المسألة لا تكمن في أنّ الأعمال توزن في مقابل أعمال أُخرى أو في مقابل ثوابها، كما يقول المعتزلة، بل إنّها توزن في مقابل الإيمان. و يقول الشّيخ المفيد بأنّ الغلبة للإيمان دائماً. والمؤمن الّذي يموت مذنباً بسبب ذنوب غير مغفور لها، كبيرة كانت أو صغيرة، فإنّه سوف يتخلّص من الخلود في النّار.

بيد أنّه يتخلّص منها بشفاعة النبيّ والأئمّة. إن ولاية الأئمّة ـ حسب منهج الشّيخ المفيد ـ من العناصر المهمّة للإيمان. والمسلمون الّذين ينكرون حقوق أهل البيت ـ عليهم السلام ـ يحسبون في عداد الكفّار. ومن المستحيل ـ أيضاً ـ أن يكون الإنسان موالياً حقيقيّاً للأئمّة، و يظلّ إيمانه ناقصاً من حيث النقاط الأساسيّة. لذلك فالمجبّرة من الإماميّة يعدّون كفّاراً، حسب رؤية الشّيخ المفيد.

عند أوّل نظرة نلقيها، نجد أنّ مذهب الإحباط عند المعتزلة يحاول أن يبعد عن نفسه التّهمة الّتي وجّهها الشّيخ المفيد إليه من أنّ الإنسان إذا عمل الصالحات ألف سنة من عمره، فإنّه سيدخل النار بسبب كبيرة من الكبائر الّتي ارتكبها ولم يتب منها. بيد أنّ الأمر ليس كذلك حقّاً، لوجود فرق تام مطلق بين الكبيرة والصغيرة في تعاليم المعتزلة، والكبيرة تحبط جميع ما استحقّه الشّخص من ثواب سابقاً. لذلك فإنّ ثواب عمر بكامله في الطاعة يزول في آخر العمر بارتكاب كبيرة من الكبائر. وهذا ما يعتبره الشّيخ المفيد خلاف العدل.

يفرّق أبو هاشم وعبد الجبّار ـ على عكس أبي علي ـ بين الثواب الّذي يُحْبَط، والعوض الّذي يستحقّه الشّخص لقاء ما عاناه طيلة عمره، ولم يكن نتيجة عمله القبيح. ولو صحّ أن يعاقَب الإنسان عقاباً أبديّاً، فإنّ على الله أن يعوّضه في هذه الدنيا، أو في عرصات القيامة، أو يخفّف من عقابه[1].

---

(١) شرح الأصول الخمسة ٦٢٧ ـــ ٦٢٦.

بما أنّ استدلال الشّيخ المفيد يتطلّب أن يكون هناك ثواب أبديّ لكلّ عمل صالح يقوم به أحد المؤمنين، فإنّ مفهوم العوض يتحدّد بالمؤمنين الّذين كلّفهم الله المشقّة لمصلحة ناس آخرين... يقول الشّيخ المفيد بأنّ الكفّار لا يستحقّون العوض، لأنّ ما يقع عليهم من الألم والمشقّة جزء من العقاب الّذي يستحقّونه[1].

في هذا العالم، يمكن أن يعطى المؤمن جزءاً من الثواب الّذي يستحقّه، أوجزءاً من العقاب أو جميعه. بيد أنّه لا يستطيع أن يحصل على جميع الثواب الّذي يستحقّه في هذه الحياة، وذلك أنّ الثواب التام للمؤمن يتطلّب الخلود في الجنّة[2].

بما أنّ الشّيخ المفيد يقول بأنّ كلّ طاعة تستحقّ ثواباً دائماً، فعليه أن يحدّد هذه الطاعة. يستثني الشّيخ المفيد جميع الكفّار من احتمال أدائهم أعمالاً تؤدّي بهم إلى دخول الجنّة. وفيما يلي نصّ كلامه:

(القول في الكفّار، وهل فيهم من يعرف الله ـ عزّ وجلّ ـ وتقع منهم الطاعات)

«أقول: إنّه ليس يكفر بالله ـ عزّ وجلّ ـ من هو به عارف، ولا يطيعه من هو لنعمته جاحد. وهذا مذهب جمهور الإماميّة، وأكثر المرجئة. وبنو نوبخت ـ ره ـ يخالفون في هذا الباب، و يزعمون أنّ كثيراً من الكفّار بالله ـ تعالى ـ عارفون، ولله ـ تعالى ـ في أفعال كثيرة مطيعون. وإنّهم في الدّنيا على ذلك

---

(١) أوائل ٩٠.

(٢) أوائل ٥٧: «أقول في الوعيد ما قد تقدّم حكايته عن جماعة الاماميّة. وأقول بعد ذلك أنّ من عمل لله عملاً، وتقرّب إلى الله بقربة، أثابه على ذلك بالنعيم المقيم في جنّات الخلود. و بنوبخت ـ رحمهم الله ـ يذهبون إلى أنّ كثيراً من المطيعين لله ـ سبحانه وتعالى ـ يثابون على طاعتهم في دار الدنيا، وليس لهم في الآخرة من نصيب. ومعي على ما ذهبت إليه أكثر المرجئة، وجماعة من الإماميّة».

نفس المصدر، ص٩٢: «إنّ الله ـ تعالى جلّ اسمه ـ يثيب بعض خلقه على طاعاتهم في الدنيا ببعض مستحقّهم من الثواب. ولا يصحّ أن يوفّيهم أُجورهم فيها لما يجب من إدامة جزاء المطيعين. وقد يعاقب بعض خلقه في الدنيا على معاصيهم فيها ببعض مستحقّهم على خلافهم له، و بجميعه أيضاً، لأنّه ليس كلّ معصية له يستحقّ عليها عذاباً دائماً».

يجازون ويثابون . ومعهم على بعض هذا القول : المعتزلة ، وعلى البعض الآخر : جماعة من المرجئة »[(١)] .

لا يؤيد عبد الجبّار القول بأنّ الكافر يمكن أن يطيع الله ، كما لا ينكره . فإنّ ما يقوله في شرحه للعوض والثواب المؤقّت على الألم المتحمّل من قبل شخص يجب أن يدخل جهنّم ، يمكن أن يشير إلى الكفّار ، وكذلك يمكن أن يشير إلى المؤمنين من مرتكبي الكبائر[(٢)] .

عفو الله

يجب على الشيخ المفيد أن يثبت ـ بوصفه جزءاً من برهانه على أنّ الوعيد يخصّ الكفّار ـ بأنّ الله عندما يعفو عن مرتكب الكبيرة الذي قد مات ، فإنّه لا يخلف ما أوعده سابقاً بالعذاب الدائم . يقول الشيخ المفيد ، وهو يستدلّ ضدّ أبي القاسم البلخي ، ما نصّه :

« إذا كانت العرب والعجم ، وكلّ عاقل يستحسن العفو بعد الوعيد ، ولا يعلّقون بصاحبه ذمّاً ، فقد بطل أن يكون العفو من الله ـ تعالى ـ مع الوعيد قبيحاً ، لأنّه لو جاز أن يكون منه قبيحاً ما هو حسن في الشّاهد عند كلّ عاقل ، لجاز أن يكون منه حسناً ما هو قبيح في الشاهد عند كلّ عاقل . وهذا نقض العدل والمصير إلى قول أهل التجوير والجبر ، مع أنّه إذا كان العفو مستحسناً مع الخلف ، فهو أولى بأن يكون حسناً مع عدم الخلف . ونحن إذا قلنا : إنّ الله ـ سبحانه ـ يعفو مع الوعيد ، فإنّما نقول بأنّه توعّد بشرط يخرجه عن الخلف في

---

(١) أوائل ٥٨ .وذكر نفس هذا الرأي في الفصول ٣٩، فقال : «وأمّا مذهبي في الإرجاء ، فإنّني أقول : لاطاعة مع كفر، لأنّه لايعرف ربّهُ ، وإذا لم يعرفه ، لم تصح منه طاعة . إذ الفعل إنّما يكون طاعة بقصد الفاعل به إلى المطاع . وإذا كان جاهلاً بالمطاع ، لم يصح منه توجيه الفعل إليه» .

(٢) شرح الأصول الخمسة ٦٢٦ .

وعيده ، لأنّه حكيم لا يعبث »[١] .

إنّ الشرط ، الّـذي تحدّث عنه الشّيخ المفيد دون أن يسمّي ، هو أنّ الوعيد يخصّ الكفّار. يوعد الله مرتكبي الكبائر الخلود في النّار، مالم يؤمنوا .

تفضّل أوثواب

ذكر عبد الجبّار بأنّ نزاعاً نظريّاً كان قائماً بين معتزلة بغداد والبصرة حول العقاب الإلهيّ للمذنب العاصي ، هل هو حقّ الله أو تكليفه ؟ فالبغداديّون كانوا يقولون بأنّ الله مكلّف بالعقاب مستدلّين على أنّ العقاب لطف من الله لردع الآخرين عن اقتراف المعاصي. أمّا البصريّون فقد كانوا يرون بأنّه حقّ الله ، وله أن يعفو متى شاء ذلك. بيد أنّهم كانوا يقولون بأنّ حقيقة الأمر هي أنّ الله أخبر بأنّه سيفعل بالعاصين ما يستحقّونه. وانتقد عبد الجبّار البغداديّين لقولهم : إنّ ضرورة العقاب أكثر من ضرورة الثواب ، لأنّ البغداديّين يعتقدون بأنّ الله مكلّف بإثابة المطيعين بجوده وكرمه لا بعدله[٢] .

يجيب الشّيخ المفيد على السؤال المطروح حول نعيم أهل الجنّة ، هل هو تفضّل من الله أو إثابة منه على الأعمال ، مفرّقاً بين صنفين من النّاس في الجنّة : الأوّل ، و يشمل البهائم ، والبُلّه ، والأطفال ؛ وهؤلاء لم يكونوا مكلّفين أيّام حياتهم ، فدخولهم الجنّة تفضّل إلهيّ لا غير. الثاني ، و يشمل المكلّفين. لذلك فالجنّة ثواب من جهة ، وتفضّل من جهة أُخرى . وفيما يلي نصّ كلامه :

« ... وإنّما كان تفضّلاً عليهم ، لأنّهم لو مُنعوها ، ما كانوا مظلومين ، إذ ما سلف لله ـ تعالى ـ عندهم من نعمه وفضله وإحسانه يوجب عليهم أداء شكره وطاعته ، وترك معصيته . فلو لم يثبهم بعد العمل ولا ينعمهم ، لما كان لهم

---

(١) الفصول ٤٠ .

(٢) شرح ٦٤٤ .

ظالماً. فلذلك كان ثوابه لهم تفضّلا.

وأمّا كونه ثواباً، فلأنّ أعمالهم أوجبت في جود الله ـ تعالى ـ وكرمه تنعيمهم. وأعقبتهم الثواب، وأثمرته لهم. فصار ثواباً من هذه الجهة، وإن كان تفضّلاً من جهة ما ذكرناه. وهذا مذهب كثير من أهل العدل من المعتزلة والشيعة. ويخالف فيه البصريّون من المعتزلة، والجهميّة، ومن اتّبعهم من المجبّرة»[1].

فالنقطة هنا هي أنّ الشّيخ المفيد، ومعتزلة بغداد يعتقدون بأنّ الله مكلّف بإثابة المطيعين في الجنّة بجوده وكرمه، لا بعدله. يقول البصريّون بأنّ الله مكلّف بذلك بعدله. فلا اختلاف على الصعيد العمليّ، وذلك لأنّ الله مكلّف حسب رؤية المدرستين. ويكمن الاختلاف بينهما في تصوّر حالة الإنسان أمام الله. فالمدرسة البغداديّة ترى بأنّ الإنسان ليس له حقّ مؤكّد بالثواب على طاعته. أمّا المدرسة البصريّة، فترى له هذا الحقّ وكلا المدرستين تخالفان المجبّرة الّذين يقولون بأنّ الله غير مكلّف أبداً.

التوبة

تسقط التوبة العقاب المستتبع لاقتراف السيّئات، بيد أنّ هناك اختلافاً حول الكيفيّة. يقول الشّيخ المفيد:

« واتّفقت الإماميّة على أنّ قبول التوبة بفضل من الله ـ عزّ وجلّ ـ وليس بواجب في العقول إسقاطها، لما سلف من استحقاق العقاب. ولولا أنّ السّمع ورد بإسقاطها، لجاز في العقول بقاء التائبين على شرط الاستحقاق. ووافقهم على ذلك أصحاب الحديث. وأجمعت المعتزلة على خلافهم، وزعموا أنّ التوبة مسقطة لما سلف من العقاب على الوجوب»[2].

---

(١) أوائل ٩٢ ــ ٩١.

(٢) أوائل ١٥.

لم يتّفق المعتزلة ـ عمليّاً ـ فيما إذا كانت التوبة مسقطة للعقاب مباشرة ، أو أنّ هذه الكيفيّة تفضّل من الله . إنّ اعتقاد الشيخ المفيد هو نفس اعتقاد البغداديّين الّذين كانوا يقولون بأنّ الله يسقط عقاب المذنب العاصي عند توبته بتفضّله . و يعتقد البصريّون ـ كما يقول عبد الجبّار ـ بأنّ التوبة نفسها لا غير، مسقطة للعقاب[١] .

على أيّ حال ، فإنّ الشّيخ المفيد يعتقد بأنّ الله يقبل توبة الإنسان دائماً إلى أن تحين لحظة احتضاره ويأسه من الحياة. [أي إذا حانت فإنّ التوبة غير مقبولة. أو كما قال الشّيخ المفيد مانصّه : «إنّها مقبولة من كلّ عاص مالم ييأس من الحياة»] فالتوبةَ على فراش الموت ـ في ضوء كلام الشّيخ المفيد ـ غير مقبولة وفقاً لما جاء القرآن الكريم. ولا اختلاف بين أهل العلم في هذا الباب[٢] . فالآيات القرآنيّة في هذا الحقل واضحة. و يقدّم عبد الجبّار نفس الرأي الّذي يتبنّاه الشّيخ المفيد[٣] .

يعرّف الشّيخ المفيد التوبة كما يلي :

«أقول : إنّ حقيقة التوبة هي الندم على مافات على وجه التوبة إلى الله ـ عزّ وجلّ ـ وشرطها هو العزم على ترك المعاودة إلى مثل ذلك الذنب في جميع حياته ، فمن لم يجمع في توبته من ذنبه ماذكرناه ، فليس بتائب ، وإن ترك فعل أمثال ما سلف منه من معاصي الله ـ عزّ وجلّ ـ . وهذا مذهب جمهور أهل العدل. ولست أعرف فيه لمتكلّمي الإماميّة ما أحكيه . وعبد السّلام الجبّائيّ ومن اتّبعه يخالفون فيه »[٤] .

يقول عبد الجبّار بأنّ الندم على ما مضى هو أصل التوبة ، والعزم فيما يخصّ

---

(١) شرح ٧٩٠ ؛ المغني ١٤/ ٣١٢ .

(٢) أوائل ٦٠ . نقل الشّيخ المفيد آيات من القرآن في كتابه هي : الآية ١٨ من سورة «النساء» ؛ والآيتان ٩٩ ، ١٠٠ من سورة «المؤمنون» .

(٣) عبد الجبّار، تنزيه القرآن عن المطاعن (القاهرة : الجماليّة ، ١٣٢٩هـ) ٨١ .

(٤) أوائل ٦١ .

المستقبل شرطها[(١)] [المقصود هنا العزم على عدم العود إلى المعصية] . وبما أن عبد الجبّار ينهج - عادةً- منهج أبي هاشم الجبّائيّ (الّذي يسمّيه الشّيخ المفيد : عبد السّلام) ، فلا يبدو أنّ لأبي هاشم مخالفة بشأن هذه النقطة ، كما أشار إلى ذلك مُراجع كتاب «أوائل المقالات» . [هو معلّق في الحقيقة وليس مراجعاً] في الهامش على النصّ المنقول آنفاً[(٢)] . بل يجب القول بأنّ عدم اتّفاق أبي هاشم يكمن في إصراره على أنّ التوبة عامّة وكليّة . فهو يقول بأنّ الإنسان يتوب من ذنبه ، لا لسبب خاص ، بل لأنّه فعل قبيحاً[(٣)] . لذلك فإنّ الإنسان الّذي يتوب حقيقة ، يجب عليه أن يعزم على أن لا يترك نوعاً خاصّاً من الذنوب ، بل يتركها جميعها ، لقبحها جميعها[(٤)] .

يواصل الشّيخ المفيد بحثه عن مفهوم التوبة بوصفها الندم على الذنب ، أو على عمل القبيح ، فيقول :

(القول في التوبة من القبيح مع الإقامة على مثله في القبح)

«أقول : إنّ التوبة من ذلك تصحّ ، وإن اعتقد التائب قبح ما يقيم عليه إذا اختلفت الدواعي في المتروك والمعزوم . فأمّا إذا اتّفقت الدواعي فيه ، فلا تصحّ التوبة منه . وهذا مذهب جميع أهل التوحيد ، سوى أبي هاشم الجبّائي ، فإنّه زعم أنّ التوبة لا تصحّ من قبيح مع الإقامة على ما يعتقد قبحه ، وإن كان حسناً ، فضلاً عن أن يكون قبيحاً»[(٥)] .

لقد تبنّى عبد الجبار- دون أن يذكر اسم أبي هاشم- المذهب الّذي ذكره الشّيخ

---

(١) شرح ٧٩٢ .

(٢) أوائل ٦١ ، هامش رقم (١) .

(٣) البغدادي ، الفرق بين الفرق ١١٤ ، و يعتقد عبد الجبّار في الشرح ٧٩١ بنفس هذاالرأي دون أن ينكر أبا هاشم .

(٤) راجع : شرح الأصول الخمسة ٧٩٤ حيث جاء فيه أنّ أبا هاشم يعتقد بضرورة التوبة من جميع الذنوب ، على عكس أبي عليّ .

(٥) أوائل ٦٢ .

المفيد على أنّه مخالف لمذهبه، واعتبره من عندياته[١] . إنّ لاعتقاد الشخص الّذي يتوب أهميّة فائقة، فإذا واصل عمل القبيح، معتقداً بأنّه حسن، فتوبته صحيحة حسب رأي عبد الجبّار[٢] .

«لا تصلح التوبة من شيء من الأفعال قبل وجودها»[٣] كما يقول الشّيخ المفيد. وإذا «فعل سبباً أوجب به مسبّباً، ثمّ ندم على فعل السبب قبل وجود المسبّب، فقد سقط عنه عقابه وعقاب المسبّب»[٤] غير أنّه عندما يتحقّق المسبّب اللاّزم، فالتوبة واجبة عليه أيضاً[٥] .

يتّفق الجميع على أنّه إذا تضرّر أحد من عمل قبيح فعله شخص آخر، فمن أجل أن تكون التوبة صحيحة، يلزم أن يقوم هذا الشخص بكلّ ما من شأنه تعويض المتضرّر[٦] . وعندما يقوم أحد بقتل مؤمن، فتعويضه هو أن يسلّم نفسه إلى أولياء المقتول، فإن شاءوا اقتصّوا منه، وإن شاءوا ألزموه الدية، وإن شاؤا عفوا عنه. إنّ الطريقة الّتي يتعامل بها الشيخ المفيد مع حالة خاصّة من القتل تبيّن شيئاً من العلاقة بين العقل والوحي في كلامه. يقول الشّيخ:

«وأمّا القول فيمن استحلّ دماء المؤمنين، وقتل منهم مؤمناً على الاستحلال، فإنّ العقل لا يمنع من توبته وقبول التوبة منه، لكن السّمع ورد عن الصادقين من أئمّة الهدى - عليهم السلام - أنّه من فعل ذلك، لم يوفّق للتوبة أبداً، ولم يتب على الوجه الّذي يسقط عنه العقاب به مختاراً غير مجبر ولا مضطر، كما

---

(١) المغني ١٤/ ٣٧٦.

(٢) نفس المصدر، وشرح ٧٩٤.

(٣) آثرت أن أنقل نصّ عبارة الشّيخ المفيد نفسها من **أوائل المقالات**. المعرّب.

(٤) كذلك.

(٥) **أوائل** ١٠٧ ــ ١٠٦.

(٦) **أوائل** ٦٢ ؛ المغني ٢٤/٣٣٢.

ورد الخبر عنهم ـ عليهم السلام ـ أنّ ولد الزنا لا ينجب ، ولا يختار عند بلوغه الإيمان على الحقيقة ، وإن أظهره على كلّ حال وإنّما يظهره على الشكّ فيه أو النفاق دون الاعتقاد له على الإيقان. وكما ورد الخبر عن الله ـ عزّ وجلّ ـ في جماعة من خلقه أنّ مآلهم إلى النّار، وأنّهم لا يؤمنون به أبداً ، ولا يتركون الكفر به والطغيان. وعلى هذا القول إجماع الفقهاء من أهل الإمامة ، ورواة الحديث منهم والآثار، ولم أجد لمتكلّميهم فيه مقالاً أحكيه في جملة الأقوال »[١] .

إنّ النقطة المثيرة هنا هي كلام الشّيخ المفيد الّذي يذكر فيه بأنّ طبقات من الناس يمكن أن يتوبوا أو يؤمنوا ، بيد أنّهم لا يوفّقون إلى التوبة بالتأكيد. وهذا اليقين يأتي من الوحي. إنّه مثال جيّد على علاقة الشّيخ المفيد بمدرسة الاعتزال. فهو يمكن أن يقبل بهذا الموضوع نظريّاً ، بيد أنّه ينكره بناءاً على منطق الوحي. وضمن التصريح بهذا الرأي ، فهو حذر من القول بأنّ الناس المعنيّين يعملون باختيارهم. ولا يجيز معتزليّ أبداً مثل هذا التّقييد من الرواية لما هو ممكن عقلاً.

الأحاديث المتعلّقة بالآخرة والرجعة

تشكّل الأحاديث الأُخرى المنقولة عن الأئمّة جزءاً من اعتقادات الشيعة حول الموت ، والبرزخ ، و يوم القيامة. ومن هذه الاعتقادات : الرجعة. يقول الشّيخ المفيد :

« واتّفقت الإماميّة على وجوب رجعة كثير من الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة ، وإن كان بينهم في معنى الرجعة اختلاف.... وأجمعت المعتزلة ، والخوارج ، والزيديّة ، والمرجئة ، وأصحاب الحديث على خلاف الإماميّة في جميع ما عدّدناه »[٢] .

---

(١) أوائل ٦٣ .

(٢) أوائل ١٣ .

يوضّح الشّيخ المفيد ذلك في موضع آخر من كتابه ، فيقول بأنّ قصده ومعظم الإماميّة من الرجعة هو أنّ الله يُرجع فريقين من الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة ، عند قيام الإمام المهدي ـ عليه السلام ـ . وهذان الفريقان هما : الأوّل : من الأ برار الّذين خرجوا من الدنيا على اجتناب الكبائر الموبقات . والآخر من بلغ الغاية في الفساد . فينتصر الله للفريق الأوّل على الثاني حيث ينتقمون منهم . ثمّ يصير الفريقان من بعد ذلك إلى الموت ، ومن بعده إلى النشور ، وما يستحقّونه من دوام الثواب والعقاب [(١)] .

يشير أحد المعتزلة ، في مناظرته مع الشّيخ المفيد ، إلى إشكال في هذه النظريّة . إذ يقول : إنّ من الممكن أن يتوب ألدّ أعداء الشيعة ، مثل : يزيد ، والشّمر ، وعبد الرحمن بن ملجم ، عند رجوعهم إلى الدنيا ، فيرجعوا عن كفرهم وضلالهم ، و يتخلّصوا من الخلود في النّار . يقول الشّيخ المفيد بأنّ لهذا السؤال جوابين : أحدهما : مع أنّ العقل لا يمنع من وقوع الإيمان من هؤلاء ، لكن السمع الوارد عن أئمّة الهدى ـ عليهم السّلام ـ يقطع عليهم بالخلود في النار . والآخر : لا يقبل الله لهم توبة ، كما لا يقبل لفرعون توبة ، إذ أن حكمته تقتضي عدم قبول توبتهم[(٢)] .

بعد ذلك يقول المعتزليّ في جواب الشّيخ المفيد بأنّ هذا العمل يعني أنّ الله قد أغراهم بالعصيان والضلال ، لأنّهم يعلمون بأنّهم حتّى لو أرادوا أن يغيّروا مسيرهم ، فإنّ توبتهم سوف لن تقبل . ويجيب الشّيخ المفيد بأنّ الأمر ليس على ما ظننتموه ، وذلك لأنّ ما سلف لهم من العقاب يردعهم عن فعل القبيح ، ولا يكون لهم عند ذلك طبع يدعوهم إلى ما يتزايد عليهم به العذاب[(٣)] .

مرّة أُخرى يسأل المعتزليّ بأنّه كيف يتوهّم من القوم الإقامة على العناد ، والإصرار

---

(١) نفس المصدر ٥٠ .

(٢) الفصول المختارة ١١٦ ــ ١١٥ .

(٣) نفس المصدر ١١٧ .

على الخلاف ، عند رجعتهم إلى الدنيا ، وقد عاينوا عقاب القبور قبل ذلك ، و يعلمون ماذا سيحلّ بهم من عذاب عند مساورتهم للأعمال القبيحة ؟ ويجيب الشّيخ المفيد بأنّ ذكر ما مضى من العذاب لا يمنع هؤلاء من الشك بما سيأتي ، ولا يمنعهم من استحسان الخلاف ، لأنّهم يظنّون أنّهم إنّما بعثوا بعد الموت تكرمة لهم ، وليلوا الدّنيا كما كانوا ، فيستمرّوا بأعمالهم القبيحة كما كانوا في الماضي[١] .

عذاب القبر

يقول الأشعريّ بأنّ هناك اختلافاً حول عذاب القبر. و يذكر ثلاثة آراء في هذا الخصوص ، فيقول :

«واختلفوا في عذاب القبر : فمنهم من نفاه ، وهم المعتزلة والخوارج.ومنهم من أثبته ، وهم أكثر أهل الإسلام . ومنهم من زعم أنّ الله ينعّم الأرواح و يؤلّمها ، فأمّا الأجساد التّي في قبورهم ، فلا يصل ذلك إليها ، وهي في القبور»[٢] .

إنّ مصادر الاعتقاد بعذاب القبر هي الأخبار والأحاديث ، وتفاسير بعض الآيات القرآنيّة حسب تلك الأحاديث.. إنّ ما يحمله أحد المتكلّمين من تصوّر عن حقيقة الإنسان ، له تأثيره على تفسيره تلك الأحاديث. لا يتّفق الشّيخ المفيد مع الرأي الثالث الوارد في تقسيم الأشعريّ ، وذلك بناءاً على تصوّره عن ذات الإنسان بأنّها هي الروح . علماً أنّه يؤيّد حقيقة الامتحان الّذي يتعرّض له الميّت في القبر ، بيد أنّه يرفض وجود الثواب والعقاب هناك. وفيما يلي نصّ كلامه :

(القول في تنعيم أصحاب القبور وتعذيبهم ، وعلى أيّ شيء يكون الثواب لهم

---

(١) نفس المصدر ١١٨ .

(٢) مقالات الإسلاميّين ٤٣٠ .

والعقاب ، ومن أيّ وجه يصل اليهم ذلك ، وكيف تكون صورهم في تلك الأحوال)

«أقول : إنّ الله ـ تعالى ـ يجعل لهم أجساماً كأجسامهم في دار الدّنيا ، ينعّم مؤمنهم فيها ، و يعذّب كفّارهم فيها وفسّاقهم ، دون أجسامهم الّتي في القبور، يشاهدها الناظرون تتفرّق وتندرس وتبلى على مرور الأوقات ، و ينالهم ذلك في غير أماكنهم من القبور. وهذا يستمرّ على مذهبنا في النّفس . ومعنى الإنسان المكلّف عندي هو الشيء المحدث القائم بنفسه الخارج عن صفات الجواهر والأعراض. ومعي به روايات عن الصّادقين من آل محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ ولست أعرف لمتكلّم من الإماميّة قبلي فيه مذهباً فأحكيه ، ولا أعلم بيني و بين فقهاء الإماميّة وأصحاب الحديث فيه اختلافاً »[1] .

ورد ذكر المَلَكَين : منكر ونكير في روايات أهل السّنّة المتعلّقة بامتحان القبر[2] .

أمّا الرواية الشيعيّة التي يذكرها الشيخ المفيد فهي أكثر تفصيلاً . يقول الشيخ :

(القول في نزول الملكين على أصحاب القبور ومساءلتهما عن الاعتقاد)

(أقول : إنّ ذلك صحيح ، وعليه إجماع الشيعة ، وأصحاب الحديث . وتفسير مجمله : إنّ الله ـ تعالى ـ ينزل على من يريد تنعيمه بعد الموت ملكين اسمهما : مبشّر و بشير، فيسألانه عن ربّه ـ جلّت عظمته ـ وعن نبيّه ، ووليّه ، فيجيبهما بالحقّ الّذي فارق الدّنيا على اعتقاده والصواب . و يكون الغرض في مساءلتهما استخراج العلامة بما يستحقّه من النعيم ، فيجدانها منه في الجواب . و ينزل ـ جلّ جلاله ـ على من يريد تعذيبه في البرزخ ملكين اسماهما : ناكر ونكير،

---

(١) أوائل ٥٠ ــ ٤٩ .

(٢) ج . ونسينك وا . تريتون (A.Tritton)، «عذاب القبر» ، الطبعة الثانية ، دائرة المعارف الاسلامية ١ / ١٨٧ــ ١٨٦ .

فيوكّلهما بعذابه ، و يكون الغرض من مساءلتهما له استخراج علامة استحقاقه من العذاب بما يظهر من جوابه من التلجلج عن الحقّ ، أو الخبر عن سوء الاعتقاد ، أو إيلامه وعجزه عن الجواب . وليس ينزل الملكان من أصحاب القبور إلّا على ماذكرناه . ولا يتوجّه سؤالهما منهم إلّا على الأحياء بعد الموت لما وصفناه . وهذا هو مذهب جملة الأخبار من الإماميّة ولهم فيما سطرت منه آثار ، وليس لمتكلّميهم من قبل فيه مقال عرفته فأحكيه على النّظّام »[١] .

ذكر الشّيخ المفيد نفس هذا الموضوع في « المسائل السّرويّة » بشكل مغاير نوعاًمّا ، ولم يقل هناك ماذا ستكون عاقبة المؤمن مرتكب الكبيرة . وبناءاً على الأخبار والروايات ، يقول الشّيخ المفيد : « ليس يعذّب في القبر كلّ ميّت ، وإنّما يعذّب من جملتها محض الكفر . ولا ينعم كلّ ماض لسبيله ، وإنّما ينعم منهم من محض الإيمان محضاً . فأمّا سوى هذين الصنفين ، فإنّه يلهى عنهم »[٢] .

ينعّم الله المؤمن أو يعذّب الكافر في القبر بأن يجعل الروح في قالب مثل قالبها في الدنيا ، فيظلّ الإنسان على هذه الحالة من النعيم أو العذاب حتّى نفخة الصور يوم القيامة[٣] .

يقول عبد الجبّار بأنّ التهمة الموجّهة إلى المعتزلة أنّهم ينكرون عذاب القبر تشنيع من ابن الراونديّ عليهم . وليس هناك من يؤيّده في زعمه إلّا ما نقل عن ضرار بن عمرو الّذي كان من أصحاب المعتزلة ، ثمّ التحق بالمجبّرة[٤] . ولكن بسبب ما يحمله عبد الجبّار من تصوّر عن ذات الإنسان وماهيّته ، فإنّه لم يعلم ـ على نحو اليقين ـ الوقت الّذي يثبت فيه

---

(١) أوائل ٤٩ .

(٢) السرويّة ٥٣ . [يذكر هذا المصدر على أنّ الشيخ المفيد نقل هذا الكلام عن أئمّة أهل البيت (ع) بقوله : [وقد ورد عن أئمّة الهدى ــ عليهم السلام ــ انهم قالوا ؛ ليس . المعرّب] .

(٣) نفس المصدر.

(٤) شرح ٧٣٠ .

التعذيب. واعتبر ذلك بين النفختين[١]. ولا بدّ لله من إحياء الإنسان مرّة أُخرى ليصحّ التعذيب، وقصد عبد الجبّار من الإنسان جسمه. وأخيراً، فعندما يبتعد عبد الجبّار عن أحاديث الشّيخ المفيد باعتقاده أنّ عذاب القبر يكون في يوم القيامة، فإنّه يقترب من الاعتقاد بأنّ العذاب يكون في القبر نفسه. وتصوّر الشّيخ المفيد عن الإنسان قاده إلى الاعتقاد بأنّ عذاب القبر يتمّ في البرزخ. والبرزخ - حسب رأي عبد الجبّار - ليس مكاناً، بل هو «أمر هائل عظيم» ولا معنى له إلّا العذاب[٢]. ولم يقل عبد الجبّار شيئاً عن الملكين: مبشّر و بشير، وما يقومان به من عمل حسن بالنسبة إلى المؤمنين.

رؤية النبيّ - صلّى الله عليه وآله - والملائكة عند الموت

يؤوّل الشّيخ المفيد الأحاديث الّتي تتطرّق الى رؤية المحتضر النبيَّ - صلّى الله عليه وآله - والإمام عليّاً - عليه السّلام - على أنّها معرفة عقليّة، وليست رؤية البصر أعيانهما. فما يراه عقلانيّاً هو «العلم بثمرة ولا يتهما، أو الشكّ فيهما والعداوة لهما»[٣]. وفي توضيح الأحاديث الواردة، يقول: «وعلى هذا القول محقّقو النظر من الإماميّة».

حول رؤية الملائكة عند الاحتضار، يعتقد الشّيخ المفيد بأنّها كرؤية النبي - صلّى الله عليه وآله - والإمام عليّ - عليه السلام -. بيد أنّه يتحدّث عن احتمال آخر تتيسّر - في ضوئه - رؤية الملائكة، ولا تتحقّق رؤية النبيّ - صلّى الله عليه وآله - والإمام - عليه السلام - وفقاً له. يقول الشّيخ:

(القول في رؤية المحتضر الملائكة)

«القول عندي في ذلك كالقول في رؤية الرسول وأمير المؤمنين - عليهما

---

(١) شرح ٧٣٢.
(٢) نفس المصدر.
(٣) أوائل ٤٧.

السلام ـ. وجائز أن يراهم ببصره بأن يزيد الله ـ تعالى ـ في شعاعه ما يدرك به أجسامهم الشفّافة الرقيقة . ولا يجوز مثل ذلك في رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ وأمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ لاختلاف بين أجسامهما وأجسام الملائكة في التركيبات . وهذا مذهب جماعة من متكلّمي الإماميّة ، ومن المعتزلة : البلخيّ ، وجماعة من أهل بغداد »[١] .

لم يذكر الشّيخ المفيد الصفة المميّزة في أجسام الملائكة حتّى يُرَوا بإذن الله ، ولِمَ لم يفعل ذلك مع محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ وعليّ ـ عليه السلام ـ حتّى يراهما المحتضر ؟ ولعلّ ذلك يعود إلى أنّ أجسام النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ والأئمّة ـ عليهم السلام ـ موجودة في الجنّة ، ولهذا فهم ليسوا حاضرين أمام المحتضر[٢] .

يوم الحساب

يتحدّث القرآن عن يوم الحساب ، ووزن أعمال النّاس . يوضّح الشّيخ المفيد ذلك ، فيقول :

«أقول : إنّ الحساب هو موافقة العبد على ما أمر به في دار الدنيا ، وإنّه يختصّ بأصحاب المعاصي من أهل الإيمان . وأمّا الكفّار فحسابهم جزاؤهم بالاستحقاق . والمؤمنون الصالحون يوفّون أُجورهم بغير حساب . أقول : إنّ المتولّي لحساب من ذكرتُ : رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ وأمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ والأئمّة من ذرّيتهما ـ عليهم السّلام ـ بأمر الله ـ تعالى ـ لهم بذلك ، وجعله إليهم تكرمة لهم وإجلالاً لمقاماتهم وتعظيماً على سائر العباد . وبذلك جاءت الأخبار المستفيضة عن الصادقين ـ عليهم السلام ـ عن الله

---

(١) أوائل ٤٨ .

(٢) نفس المصدر ٤٥ .

ـ تعالى ـ وقد قال الله ـ عزّ وجلّ ـ : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » (التوبة/١٠٥) ، يعني الأئمّة ـ عليهم السلام ـ على ما جاء في التفسير الّذي لا شكّ في صحّته ولا ارتياب ... وأمّا الميزان : فهو التعديل بين الأعمال والمستحق عليها . والمعدلون في الحكم إذ ذاك هم ولاة الحساب من أئمّة آل محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ . وعلى هذا القول إجماع نقلة الحديث من أهل الإمامة . وأمّا متكلّميهم من قبل فلم أسمع لهم في شيء منه كلاماً »[1] .

إنّ الارتباط مع مسألة الشفاعة هنا بيّن جليّ . الحساب هو الوزن ، والمؤمن العاصي يحتاج إلى إغاثة . ومن حسن حظّ المؤمن الإماميّ أن يكون الائمّة مأمورين بوزن أعماله في مقابل ما يستحقّه .

«الصراط جسر بين الجنّة والنّار تثبت عليه أقدام المؤمنين ، وتزلّ عنه أقدام الكفّار إلى النّار»[2] . إنّ التوضيح الّذي يقدّمه الشّيخ المفيد هنا لفظيّ ، يؤكّد فيه على الإيمان ، دون التطرّق إلى الأعمال الصالحة والقبيحة .

يعتقد عبد الجبّار بأنّ الميزان يجب أن يؤخذ بمعناه اللّفظيّ والحقيقيّ ، لا بمعناه المجازي . فهو يقول بأنّ الله قادر على «أن يجعل النّور علماً للطاعة ، والظلم أمارة للمعصية . ثمّ يجعل النور في إحدى الكفّتين ، والظلم في الكفّة الأُخرى ، فإن ترجّحت كفّة النور ، حكم لصاحبه بالثواب . وإن ترجّحت الأُخرى ، حكم له بالأُخرى أو هو قادر «أن يجعل الطاعات في الصحائف ، ثمّ توضع صحائف الطاعات في كفّة ، وصحائف المعاصي في كفّة ، فأيّهما ترجّحت ، حكم لصاحبه به »[3] .

يقول عبد الجبّار بأنّ حساب العبد من قبل الله «يكون بخلق العلم الضروريّ في

(١) أوائل ٥٢ ـ ٥١ .
(٢) أوائل ٥١ .
(٣) شرح ٧٣٥ .

قلبه أنّه يستحقّ من الثواب كذا ومن العقوبة كذا»[١] . إنّ اهتمام عبد الجبّار الرئيس هنا هو أن يبيّن مثل هذا الحساب يمكن أن يتحقّق خلال لحظة واحدة ، و يثبت بذلك ماجاء في القرآن الكريم من أنّ الله «سريع الحساب » . إنّ توضيح عبد الجبّار هنا محاولة منه للتخلّص من الروايات الّتي فسّرت على نحو المجاز والاستعارة . والفرق الواضح بين شرحه وشروح الشيعة هو أنّه لم يشر إلى مسألة الشفاعة .

إنّ الصراط في كتابات عبد الجبّار أُخذ بمعناه اللّفظيّ أيضاً . ومع هذا كلّه فهو ينكر ـ بدقّة ـ التفاصيل الّتي ذكرها أصحاب الحديث حول دقّته وحدّته ، وكيفيّة اجتيازه والمرور عليه ، وأنّه وسيلة لتمييز المؤمن عن الكافر[٢] .

يتحدّث القرآن أيضاً عن نطق الجوارح وشهادتها في يوم الحساب[٣] . لا يأخذ الشّيخ المفيد هذا الأمر بالمعنى اللّفظي الحقيقيّ ، بل بالمعنى المجازيّ . وفيما يلي نصّ كلامه :

(القول في كلام الجوارح ونطقها وشهادتها)

«وأقول : إنّ ما تضمّنه القرآن من ذكر ذلك إنّما هو على الاستعارة دون الحقيقة كما قال الله ـ تعالى ـ : «ثمّ استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين » ولم يكن منها نطق على التحقيق . وهذا مذهب أبي القاسم البلخيّ ، وجماعة من أهل العدل . ويخالف فيه كثير من المعتزلة ، وسائر المشبّهة والمجبّرة »[٤] .

بَيد أنّ عبد الجبّار ينكر أن تكون شهادة الجوارح على سبيل الاستعارة . و يقدّم وجهين محتملين في هذا الخصوص : الأوّل : إنّ الله يتولّى خلق الكلام في الجوارح ؛

(١) نفس المصدر ٧٣٦ .

(٢) شرح ٧٣٧ .

(٣) النور : ٢٤ . يس : ٦٥ .

(٤) أوائل ١٠٤ ــ ١٠٣ .

الثاني : أو أنّه يجعل كلّ عضو من أعضائه حيّاً بانفراده ، فيشهد عليه . و يذكر على أنّ أبا هاشم يستبعد الوجه الثاني ، ويميل إلى الوجه الأوّل[١] .

لم يشرح الشّيخ المفيد وعبد الجبّار كلاهما الحديث القائل «بأنّ الميّت يعذّب لبكاء أهله عليه » بشكل لفظيّ . يقول الشّيخ المفيد :

«وأقول : إنّ هذا جور لا يجوز في عدل الله ـ تعالى ـ وحكمته . وإنّما الخبر فيه : إنّ النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ مرّ بيهوديّ قد مات ، وأهله يبكون عليه . فقال : إنّهم يبكون عليه ، وإنّه ليعذّب ، ولم يقل : إنّه معذّب من أجل بكائهم عليه . وهذا مذهب أهل العدل كافّة . ويخالف فيه أهل القدر والإجبار»[٢] .

يعتقد عبد الجبّار بأنّ معنى هذه الرواية هو أنّ الميّت يعذّب بسبب بكاء أهله عليه . بيد أنّه يقول بأنّ هذا العذاب يتحقّق عندما يوصي أهله بالنوح عليه[٣] .

يتّضح من هذا القسم أنّ عبد الجبّار ـ الّذي يمثّل المدرسة البصريّة ـ كان يعتقد بالتفسير اللّفظي للأحاديث المتعلّقة بالمعاد والآخرة أكثر من الشيخ المفيد .

الخلاصة

يقول الشّيخ المفيد بأنّ الكافرين فقط مخلّدون في النار ، وبما أنّ الجزء الأساس في الإنسان هو الروح ، لذا يمكن أن يكون الأموات في أجسام مؤقّتة يثابون أو يعاقبون في الفترة الكائنة بين الموت و يوم القيامة . أمّا المؤمنون الإماميّون ـ وهم الصادقون ـ فيمكن أن يطهروا في عالم البرزخ ، أو يظلّوا على موتتهم حتّى يوم القيامة .

---

(١) شرح ٧٣٧ .
(٢) أوائل ١٠٤ .
(٣) شرح ٧٣٢

سيكون هناك صفح حتّى عن كبائر المؤمنين يوم القيامة بفضل شفاعة النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ، والأئمّة، والإماميّين الّذين لم يرتكبوا الكبائر. ودعماً لرأيه القائل بأنّ المؤمن لا يخلّد في النار أبداً، يستدلّ الشّيخ المفيد ضدّ المعتزلة على أنّ الأعمال الصالحة والقبيحة لا تحبط ببعضها البعض، وأنّ الله لا يخلف وعده بعفوه عن العباد.

تُقبل توبة المذنبين بجود الله وكرمه، لا بعدلِهِ كما قال البصريّون. وتصبح هذه التوبة وسيلة للعفو عنهم. تقبل التوبة من ذنب ارتُكب لباعث خاص. ودليل ذلك ـ وفقاً لكلام عبد الجبّار وأبي هاشم ـ ليس نظرة عامّة بأنّ الذنب قبيح. إنّ الشخص الّذي يقتل مؤمناً، و يعتبر عمله حقّاً لن يوفّق للتوبة أبداً. هذا موضوع يُستشفّ من الأحاديث الواردة عن الأئمّة، لا من العقل والاستدلال.

في عصر الإمام المهديّ ـ عليه السلام ـ يرجع قوم من المؤمنين محض الإيمان. وقوم من الكافرين محض الكفر إلى الدنيا ليخوضوا صراعاً نهائيّاً مرّة أُخرى. وعلى الأقل فإنّ بعض النّاس الموجودين في القبور ينعّمون أو يعذّبون في أجسام مؤقّتة قبل يوم القيامة. ينكر الشيخ المفيد أن يكون المحتضر قادراً على رؤية النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ والإمام عليّ ـ عليه السّلام ـ. مع هذا فإنّ الله قادر على أن يفعل ما يجعل المحتضر قادراً على رؤية الملائكة. في يوم القيامة، يستعمل النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ والإمام عليّ ـ عليه السّلام ـ والأئمّة الآخرون ـ عليهم السلام ـ الموازين، و يقرّرون مصائر المؤمنين العاصين.

أمّا الصراط فقد تمّ تفسيره بشكل لفظيّ من قبل الشّيخ المفيد، بيد أنّ نطق الجوارح وشهادتها على سبيل الاستعارة كما ذكر ذلك. في حين فسّر عبد الجبّار الميزان، ونطق الجوارح بمعناها الحرفي والحقيقيّ، لا بمعناها المجازيّ.

إنّ مفتاح العقيدة في الوعد والوعيد عند الشيخ المفيد هو اعتقاد الشيعة بشفاعة النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ، والأئمّة ـ عليهم السلام ـ، حتّى للمؤمنين الّذين كانوا قد ارتكبوا الكبائر. وهو ـ بهذه العقيدة ـ يقف موقف الندّ المباشر لمبدأ أساسٍ من مبادىء الكلام المعتزليّ.

الفصل الحادي عشر

المسائل الفقهيّة والشّرعيّة

بالرغم من أنّ علمي الكلام والفقه لا يتداخلان ولا يتطابقان مع بعضهما البعض، بيد أنّهما يتقاربان فيما بينهما. وبما أنّ الشّيخ المفيد كان فقيهاً ومتكلّماً في آن واحد، فإنّ دراسة كلامه خليقة أن تكون مرافقة للاهتمام بنظراته الفقهيّة(١).

يشمل هذا الفصل ثلاثة أقسام. الأوّل: نتحدّث فيه عن الوضع الفقهي للإماميّة، وعن عقيدة الشّيخ المفيد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتقيّة، والحدود المسموح بها للتعاون مع الفاسقين. الثاني: نبحث فيه أُصول الفقه، واعتقادات الشّيخ المفيد في المعاني الظاهريّة والباطنيّة، والنصوص الغامضة والمتشابهة، والإجماع، والقياس، ونقد الحديث، ونسخ الأحكام الفقهيّة. الثالث: نبيّن فيه شيئاً عن أُسلوب

(١) للاطلاع على الظهور المبكّر لعلم الفقه عند الإماميّة، راجع: ر. برونشويج، «أُصول الفقه الإمامي في مرحلته المتقدّمة (القرن العاشر والحادي عشر)»، في **التشيّع الإمامي** ٢١٣ ــ ٢٠١، لاسيما ص ٢٠٨ ــ ٢٠٤ حيث تطرّق فيها الى الشيخ المفيد.

R.Brunschwig، Le Shi'isme Imamite

للاطلاع على بحث بشأن فقه الإمامية في مراحله الأكثر تطوّراً، راجع: **أعيان الشيعة** للسيّد محسن الأمين (دمشق: مطبعة ابن زيدون، ١٩٤٤ فما بعدها)، الأوّل، القسم الثاني، ٩٥- ٢٦٥؛ وكذلك راجع: هـ. لوشنر، المبادىء الاعتقادية للفقه الشيعي «البحوث القضائية لارلانكر»، التاسع، كولوني، هيمانز، ١٩٧١).

H.Löschner' Die dogmatischen Grundlagen des ši'itischen Rechts («Erlanger Juristische Abhandlungen» IX; Cologne: Heymanns)

الشّيخ المفيد في نقد كتابات الفقيهين الإماميّين : ابن بابويه ، وابن الجنيد الإسكافي.

الوضع الفقهي للإماميّة

رأينا في فصل «الأسماء والأحكام» أنّ الشّيخ المفيد يفرّق بين الإيمان والإسلام. والإسلام عنده أوسع من الإيمان. ولكلّ منهما نقيض يخصّه. فنقيض الإسلام : كفر الردّة ؛ ونقيض الإيمان : كفر الملّة ، حيث يكون الشخص هنا تابعاً للقوانين الإسلاميّة ، حتّى لو لم يكن مؤمناً بالمعنى الحقيقيّ للإيمان. وكما رأينا ، فإنّ من المواضيع الأساسيّة للإيمان : الإقرار بحقوق عليّ و بنيه ـ عليهم السّلام ـ في الإمامة.

وفيما يلي كلام الشيخ المفيد حول الدار:

(القول في حكم الدار)

«أقول : إنّ الحكم في الدار على الأغلب فيها ، وكلّ موضع غلب فيه الكفر ، فهو دار كفر ، وكلّ موضع غلب فيه الإيمان ، فهو دار إيمان ، وكلّ موضع غلب فيه الإسلام دون الإيمان ، فهو دار إسلام. قال الله ـ تعالى ـ في وصف الجنّة : «ولنعم دار المتّقين» النحل/٣٠ ، وإن كان فيها أطفال ومجانين. وقال في وصف النار: «سأُريكم دار الفاسقين» الأعراف/١٤٥ ، وإن كان فيها ملائكة الله مطيعون ، فحكم على كلتا الدّارين بحكم الأغلب فيها. وأقول : لمّا وصفت أنّ كلّ صقع من بلاد الإسلام ظهرت فيه شرائع الإسلام دون القول بإمامة آل محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ انّه دار إسلام لا دار إيمان. وإنّ كلّ صقع من الإسلام كثر أهله أو قلّ عددهم ظهرت فيه شرائع الإسلام والقول بإمامة آل محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ فهو دار إسلام ، ودار إيمان. وقد تكون الدّار عندي دار كفر ملّة ، وإن كانت دار إسلام ، ولا يصحّ أن تكون كذلك ، وهي دار إيمان. وهذا مذهب جماعة من نقلة الأخبار من شيعة آل محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ وعلى جمل مقدّماته وأُصوله الّتي ذكرت جماعة كثيرة من

أهل الاعتزال »[١] .

يحوي هذا الوصف تناقضاً طفيفاً ، وربّما يكون تناقضاً متعمّداً يعكس الاضطراب السّياسيّ الّذي كان موجوداً أيّام الشّيخ المفيد. فهو يقول في بحثه العام أنّ حكم الدار بحكم الأغلب فيها . إنّ فهم الفرق بين الدار تحت حكم الإسلام ، والدار تحت حكم غير الإسلام أمر يسير. ولكن عندما يتحدّث الشّيخ المفيد عن فارق أدقّ داخل بلاد الإسلام ، أي : بين دار الإسلام ودار الإيمان ، فإنّ معياره ليس بحكم الأغلب فيها ، بل معياره الظواهر. فالمنطقة الّتي يتواجد فيها عدد ملحوظ من الشيعة الّذين يتّبعون فقه الإماميّة ـ مثلاً ـ تعتبر دار إيمان[٢] .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إنّ المسألة العمليّة جدّاً للمؤمن الإماميّ الّذي يعيش بعد غيبة الإمام الثاني عشر: تكليفه بتوطيد الشعائر الدينيّة . وكان مذهب الشّيخ المفيد بشأن هذه المسألة مرناً ولم يختلف مع المذهب السنّيّ (باستثناء المعتزلة والخوارج) . فهو يرى بأنّ هذا الأمر تكليف اجتماعي وواجب كفائي (فرض على الكفاية) قبل كلّ شيء . فعلى الشخص الّذي يعيش في الوسط الاجتماعي أن يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر باللّسان في حالتين : عندما لا يستطيع مرتكب المنكر أن يميّز الطّريق المستقيم الصّحيح عن طريق آخر، أو عندما يكون هناك دليل كاف على أنّ في الكلام مصلحة عامّة . وإلّا فإنّ المبادرة العمليّة لإجبار أحد على أداء الواجب ، أو منعه من هتك حرمة الشرع ، مسؤوليّة تقع على عاتق السّلطان الّذي يتمتّع بسلطةٍ تمكّنه من هذا العمل ، أو على عاتق من يعيّنه لهذا

---

(١) أوائل ٧١ ـــ ٧٠ .

(٢) ولكن الشيخ المفيد قال في النصّ المتقدّم انّ كلّ موضع غلب فيه الايمان ، فهو دار الايمان . وسمّى الموضع الّذي يقول بإمامة آل محمّد (ص) بعد الاسلام : دار إسلام ودار ايمان ولم يسمّه دار ايمان فقط كما يزعم المؤلّف . فهذه واحدة من شطحاته . المعرّب .

العمل. يقول الشّيخ المفيد :

(القول في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)

«وأقول : إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللّسان فرض على الكفاية بشرط الحاجة إليه لقيام الحجّة على من لا علم لديه إلّا بذكره ، أو حصول العلم بالمصلحة به ، أو غلبة الظنّ بذلك. فأمّا بسط اليد فيه فهو متعلّق بالسّلطان وايجابه على من يندبه له وإذنه فيه. ولن يجوز تغيّر هذا الشّرط المذكور. وهذا مذهب متفرّع على القول بالعدل والإمامة دون ما عداهما»[١] .

بالرغم من أنّ جميع المسلمين ، بما فيهم المرجئة[٢] ، يعتقدون بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، بيد أنّ هناك اختلافاً كبيراً بينهم فيما يخصّ تفسيره وشرحه. فالمرجئة يعتقدون بوجوب النهي عن المنكر باللّسان ، ولكنّهم كانوا يمنعون المسلم من أن يشهر سيفه بوجه مسلم آخر إلّا في حالة الدفاع عن النّفس[٣] ، أمّا المعتزلة فيرون استعمال القوّة في ذلك متى كان هذا الأمر لازماً وممكناً. قال الأشعريّ : «وأجمعت المعتزلة إلّا الأصمّ على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإمكان والقدرة : باللّسان ، واليد ، والسيف ، كيف قدروا على ذلك»[٤] .

ذكر عبد الجبّار أنّ الاختلاف الوحيد بين أبي عليّ وأبي هاشم في منشأ هذا التّكليف الشرعيّ. فيرى أبو علي أنّ العقل هو المنشأ ؛ أمّا أبو هاشم فيقول : الوحي [السّمع] هو المنشأ. و يتّفق عبد الجبّار مع أبي هاشم في وجود فرق بين الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر. وبناءاً على قوله فإنّا مكلّفون بالأمر بالمعروف ، ولكن لا يلزمنا استعمال

---

(١) أوائل ٩٨ .

(٢) ذكرت عقيدة المرجئة ــ الفقه الأكبر الأوّل ــ هذا المبدأ في الفقرة الثانية ، راجع : ونسينك ، العقيدة الاسلامية ١٠٣ .

(٣) راجع : شعر ثابت قطنه في الأغاني ، نقلاً عن فان فلوتن (Van Vloten) ١٦٣ ــ ١٦٢ .

(٤) مقالات ٢٧٨ .

القوّة لتحقيقه، فمثلاً «ليس يجب علينا أن نحمل تارك الصلاة على الصلاة حملاً»[١]. ولكن يختلف الأمر لو كان هناك نهي عن منكر، فلو ظفرنا ـ مثلاً ـ بشارب خمر، ولم ينته عن منكره باللّسان، فنحن مكلّفون باستعمال القوّة. مضافاً إلى ذلك فإنّ هذا الواجب يقع على عاتق الأشخاص، لا على عاتق المجتمع[٢].

التّقيّة

يتعلّق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بفرض الأحكام الشرعية الّتي يقرّ بها جميع المسلمين. وهناك مسألة أُخرى تتعلّق بالاعتقادات الخاصّة للشيعة الإماميّة. فالشيعيّ الإماميّ، مضافاً إلى أنّه غير مكلّف أن يفرض اعتقاداته الخاصّة على الآخرين من غير طائفته، فهو مسموح له، وحتّى أحياناً، مكلّف أن يحافظ على نفسه من خلال كتمان عقائده.

يقول الشّيخ المفيد بأنّ جواز كتمان الاعتقاد أو وجوبه يعتمد على الظروف. وفيما يلي نصّ كلامه:

(القول في التّقيّة)

«وأقول: إنّ التقيّة جائزة في الدّين عند الخوف على النّفس، وقد تجوز في حال دون حال للخوف على المال، ولضروب من الاستصلاح. وأقول: إنّها قد تجب أحياناً وتكون فرضاً، وتجوز أحياناً من غير وجوب، وتكون في وقت أفضل في تركها، و يكون تركها أفضل، وإن كان فاعلها معذوراً، ومعفوّاً عنه، متفضّلاً عليه بترك اللّوم عليها.

---

(١) هذا نصّ العبارة في **شرح الأصول الخمسة** ٧٤٤ فلم يذكر المؤلّف المسجد، وجرّ غير الراغب إليه عنوة. ولا أدري كيف ذكر المؤلّف كلمة «المسجد» !؟ المعرّب.

(٢) **شرح** ٧٤٥ ــ ٧٤٤.

فصل : وأقول: إنّها جائزة في الأقوال كلّها عند الضرورة. وربّما وجبت فيها لضرب من اللّطف والاستصلاح. وليس يجوز من الأفعال في قتل المؤمنين، ولا فيما يعلم أو يغلب أنّه استفساد في الدّين. وهذا مذهب يخرج عن أُصول أهل العدل وأهل الإمامة خاصّة دون المعتزلة، والزيديّة، والخوارج، والعامّة، المتسمّية بأصحاب الحديث»[١].

فالحدّ العملي الوحيد الذي يضعه الشيخ المفيد للتقيّة هو القيام بعمل يفضي الى قتل إنسان مؤمن يخفي دينه.

يتّصل مذهب التقيّة بغيبة الإمام المهدي -عليه السلام-. إنّ اختفاء الإمام -في الحقيقة- مثال يفيد منه المؤمن لإخفاء عقيدته. لقد أشار الشيخ المفيد، وهو يجيب على اعتراض المعتزلة وغيرهم حول حاجة الإمام الى الغيبة والاستتار، الى هذه القاعدة في سلوك الإمامية خلال أيّام الغيبة. والاعتراض هو أنّ الأئمّة الأحد عشر الأُوَل لم يستتروا، بالرغم من أنّهم كانوا عرضة لألوان الأذى والاضطهاد، في حين أنّ الامام الثاني عشر قد غاب واستتر في وقت كان الإمامية أقوى وأكثر؛ لذلك لا دليل مقنع على أن يبقى الإمام غائباً مستتراً[٢].

إنّ جواب الشيخ المفيد على هذا الاعتراض هو أنّ وضع الأئمّة الأحد عشر يختلف تماماً عن وضع الإمام الثاني عشر، لأنّ الأئمّة الأحد عشر كانوا يوصون بالتقيّة، ولا يجيزون التمرّد على سلاطين زمانهم، و يوبّخون كلّ من يقوم بهذا العمل. لذلك كان مسموحاً لهم ولأتباعهم أن يعيشوا في أمن وطمأنينة. من جهة أُخرى، كان معروفاً بأنّ الإمام الثاني عشر عندما يظهر، فإنّه سينهض ضدّ حكّام زمانه الأشرار. حينئذٍ لا تجوز التقيّة على الشيعة وكلّ شخص يعرف ذلك. لهذا فإنّ من مصلحة جميع الذين كان بيدهم

---

(١) أوائل ٩٧ ــ ٩٦.

(٢) الشيخ المفيد، خمس رسائل، الرسالة الرابعة ٢.

زمام الحكومات ، أن يقتلوا الإمام الثاني عشر فيما إذا كانت الفرصة سانحة كي يحافظوا على سلطتهم. في ضوء ذلك ، فإنّ الواجب يحتّم أن يعيش الإمام الثاني عشر في الغيبة الى أن يحين الوقت المناسب فيظهر بالسيف بإذن الله فيبيد الضلال(١) .

سيكون ظهور الإمام المهدي ـ عليه السلام ـ معلوماً للجميع بعلامات سماوية ترافقه ، وهي لا تقبل الخطأ ، من نحو: ركود الشمس عند زوالها ، وخروج بعض الأموات من قبورهم .

معاونة الظالمين والفاسقين

في العصر الحاضر حيث يعيش المؤمن في أمن وسلام وطمأنينة تحت ظلّ حكومة غير عادلة ، فإنّ المسألة التي تثار هي حول الحدود والمسموح بها للتعاون مع الظالمين. ذكر الشّيخ المفيد ستّ حالات في هذا الصّدد :

---

(١) نفس المصدر ٣ ـ ٢ . «وذلك أنه لم يكن أحد من آبائه (ع) كلّف القيام بالسيف مع ظهوره،والزم بترك التقيّة ولا الزم الدعاء الى نفسه حسبما كلّفه امام زماننا هذا بشرط ظهوره (ع). وقد كان من مضى من آبائه ـ صلوات الله عليهم ـ قد أباحوا التّقيّة من أعدائهم والمخالطة لهم والحضور في مجالسهم . وأذاعوا تحريم إشهار السيوف على أنفسهم ، وخطر الدعوة اليها . وأشاروا الى منتظر يكون في آخر الزمان منهم يكشف الله به الغمّة ، ويحيي و يهدي به الأُمّة لا تسعه التقيّة عند ظهوره ينادي باسمه في السماء الملائكة (ع) و يدعو الى بيعته جبرئيل وميكائيل في الأنام. وتظهر قبله أمارات القيامة في الأرض والسماء ، ويحيا عند ظهوره أموات . وتحقّق ذلك عند سلطان كلّ زمان وملك كلّ أوان ، وعلموا أنّهم لايتديّنون بالقيام بالسيف ، ولا يرون الدعاء الى مثله على أحد من أهل الخلاف . وانّ دينهم الذي يتقرّبون به الى الله ـ عزّ وجل ـ التقيّة وكفّ اليد وحفظ اللسان والتوفّر على العبادات ، والانقطاع الى الله ـ عزّ وجلّ ـ بالأعمال الصالحات ، أمنوهم على انفسهم» .

راجع : نفس المصدر أيضاً ، الرسالة الاولى ١٣ . إنّ الجواب على هذا السؤال ـ مبدئياً ـ هو نفسه الذي مرّ ذكره ، بيد أنّ علائم الظهور، التي يجب على المؤمن ترك التّقيّة عند رؤيتها ، أوسع : «وانّه لايجوز عندهم تجريد السيف حتى تركد الشمس عند زوالها ، وتسمع نداءاً من السماء باسم رجل يعيّنه ، ويخسف بالبيداء ، و يقوم آخر أئمّة الحقّ بالسيف» .

(القول في معاونة الظالمين والأعمال من قبلهم والمتابعة لهم والاكتساب منهم والانتفاع بأموالهم)

«وأقول : إنّ معاونة الظالمين على الحقّ وتناول الواجب لهم جائز، ومن أحوالٍ واجب. وأمّا معونتهم على الظلم والعدوان فمحظور لا يجوز مع الاختيار. وأمّا التصرّف معهم في الأعمال، فإنّه لا يجوز إلّا لمن أذِن له إمام الزّمان، وعلى ما يشترط عليه في الفعال، وذلك خاصّ لأهل الإمامة دون من سواهم، لأسباب يطول بشرحها الكتاب. وأمّا المتابعة لهم، فلا بأس بها فيما لا يكون ظاهره لضرر أهل الإيمان، واستعماله على الأغلب في العصيان. وأمّا الاكتساب منهم، فجائز على ما وصفناه، والانتفاع بأموالهم، وإن كانت مشوبة حلال لمن سمّيناه من المؤمنين خاصّة دون من عداهم من سائر الأنام. فأمّا ما في أيديهم من أموال أهل المعرفة على الخصوص إذا كانت معيّنة محصورة، فإنّه لا يحلّ لأحد تناول شيء منها على الاختيار. فإن اضطرّ إلى ذلك، كما يضطرّ إلى الميتة والدّم، جاز تناوله لإزالة الاضطرار دون الاستكثار منه على ما بيّناه. وهذا مذهب مختصّ بأهل الإمامة خاصّة. ولست أعرف لهم فيه موافقاً لأهل الخلاف»[1].

إنّ لمسألة كسب الثروة من طريق مشروع أو غير مشروع نتائج مهمّة فيما يخصّ براءة الذمّة أو عدم براءتها في دفع الزكاة بواسطتها[2].

---

(١) أوائل ٩٩.

(٢) أوائل ٩٩ ــ ٩٨ : (القول فيمن قضى فرضاً بمال حرام هل يسقط بذلك عنه أم لا ؟)

«وأقول : إنّ فرائض الله ــ تعالى ــ غير مجــزية لمن ارتكب نهيه في حدودها، لأنّها إنّما تكون مرادة بامتثال أمره فيها على الوجه الّذي يستحقّ الثواب عليها. فإذا خالف المكلّف فيها الحدّ، وتعدّى الرسم، وأوقع الفعل على الوجه الّذي نُهي عنه، كان عاصياً آثماً، وللعقاب واللّوم مستحقاً. ومحال أن تكون فرائض الله ــ سبحانه ــ معاصي له، والقرب إليه خلافاً عليه، وما يستحقّ به الثواب هو الّذي يجب به العقاب. فثبت

←

قيل لهذا الشّخص الّذي أُشير إلى وضعه آنفاً أنّه محتاج إلى إذنٍ وتوجيه من إمام زمانه. بيد أنّ الصعوبة الحقيقيّة الّتي يتجنّب الشّيخ المفيد ذكرها هنا هي أنّه لا يمكن الظفر بإمام الزّمان. وسنتحدّث في القسم الثاني من هذا الفصل تحت عنوان الاجتهاد عن حالة أُخرى يجب أن يختارها المؤمن.

أُصول الفقه

وفقاً لكلام الشّيخ المفيد، فإنّ مصادر التشريع ثلاثة: القرآن الكريم، والسنّة النبويّة، أقوال الأئمّة. وفيما يلي نصّ كلامه:

«اعلم أنّ أُصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء: كتاب الله ـ سبحانه ـ وسنّة نبيّه ـ صلّى الله عليه وآله ـ وأقوال الأئمّة الطّاهرين من بعده ـ صلوات الله عليهم وسلامه ـ والطرق الموصلة إلى علم المشروع في هذه الأُصول ثلاثة: أحدها: العقل، وهو سبيل إلى معرفة حجيّة القرآن ودلائل الأخبار. والثاني: اللّسان، وهو السّبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام. وثالثها: الأخبار، وهي السّبيل إلى إثبات أعيان الأُصول من الكتاب، والسنّة، وأقوال الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ والأخبار الموصلة إلى العلم بما ذكرناه ثلاثة أخبار: خبر متواتر. وخبر واحد معه قرينة تشهد بصدقه. وخبر مُرسل في الاسناد يعمل به أهل الحقّ على الاتّفاق»(١).

أنّ فرائض الله ــ جل اسمه ــ لا تؤدّي إلاّ بالطّاعات في حدودها، وترك الخلاف عليه في شروطها. فأمّا ما كان مفعولاً على وجه الطّاعة، سليماً في شروطه وحدوده وأركانه من خلاف الله ــ تعالى ــ فإنّه يكون مجزياً، وإن تعلّق بالوجود بأفعال قبيحة لا تؤثّر فيما ذكرناه من الحدود للفرض والأركان.

وهذا أصل يتميّز بمعرفته ما يجزي من الأعمال ممّا لايجزي منها من المشتبهات. وهو مذهب جمهور الإماميّة، وكثير من المعتزلة، وجماعة من أصحاب الحديث».

(١) الشيخ المفيد، **أصول الفقه** في كتاب **كنز الفوائد** لأبي الفتح محمّد بن عليّ الكراجكي (مشهد: الطبعة الحجريّة: ١٣٢٣هـ) ١٨٧ ــ ١٨٦.

إنّ دور العقل وعلم اللّغة هو توضيح محتويات المصادر أو الأُصول الثلاثة . والدور الذي يضطلع به علم نقد الحديث هو التحقيق في صحّة المصدرين الأخيرين واعتبارهما :

أمّا أُصول الفقه عند السّنّة فهي : الكتاب ، والسنّة النبويّة ، والإجماع ، والقياس . وسنرى فيما بعد أنّ الشّيخ المفيد ينكر حجّيّة القياس . و يرفض كلّ إجماع لا يُدخل الأئمّة في دائرته .

العامّ والخاصّ

من المسائل المطروحة في تفسير أحكام القرآن والسنّة ، ولها ارتباط خاصّ مع علم الكلام هي : مسألة العامّ والخاصّ . إنّ رأي المعتزلة القائل بأنّ مرتكب الكبيرة ـ في معرض الوعيد ـ سيخلّد في نار جهنّم ، قد نوقش في حقل التفسير أيضاً ، من خلال الكلام فيما إذا كانت أحكام القرآن من قبيل : «ومن يعص الله ورسوله و يتعدّ حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وله عذاب مهين »[1] تقتصر ـ كما يقول المعتزلة ـ على غير المسلمين ، أو هي عامّة كليّة .

يتّفق الجميع على أنّ بعض العبارات ، والكلمات ، والأحكام بذاتها يبدو عامّاً كلّيّاً لأوّل وهلة ، و بعضها يبدو خاصّاً . وكانت المسألة هي : هل إنّ هناك تركيباً لغويّاً يخبر القارىء أو السّامع متى تكون الكلمة عامّة ، وشاملة للجميع ، ومتى تكون خاصّة ، وشاملة لعدد محدود من النّاس . يقول الشّيخ المفيد :

(القول في العموم والخصوص)

«أقول : إنّ لأخصّ الخصوص صورة في اللّسان ، وليس لأخصّ العموم ، ولا لأعمّه صيغة في اللّغة . وإنّما يعرف المراد منه ممّا يقترن إليه من الأمارات .

---

(١) النساء /١٤ راجع الاشعري ، اللّمع ٨٠ ــ ٧٣ ، رقم ١٩٢ ــ ١٨٦ للتعرّف على الحكم الموجود حول هذه المسألة .

وهذا مذهب جمهور الراجئة ، وكافّة متكلّمي الإماميّة إلّا من شذّ عنها ، ووافق أهل الاعتزال »[١] .

وفقاً لرأي الشّيخ المفيد ، فإنّ هناك أقوالاً ذات بُعدٍ خاصّ وجزئيّ ، وذلك من خلال شكلها وتركيبها . بيد أنّ هناك أقوالاً عامّة أيضاً لا يُعلم منها فيما إذا كانت تشمل جميع الأشخاص أو بعضهم. فهذه الأخيرة أقوال عامّة ، وخاصّة نسبيّاً ، أو أخصّ ، كما يقول الشّيخ المفيد. لذلك فإنّ ما يراه الشّيخ المفيد ـ إذن ـ هو عدم وجود طريق نستطيع به معرفة العام من خلال الكلمات ، فهل يقصد جميع الأشخاص أو بعضهم ؟ فالقصد يستخرج من أمارات أُخرى .

ينكر الشّيخ المفيد في «أُصول الفقه» احتمال أن يكون العامّ خاصّاً عن طريق القياس أو الرأي . فهو يقول : «وليس يخصّ العموم إلّا دليل العقل والقرآن والسّنّة الثابتة »[٢] . وطبقاً لكلامه ، فإنّ الإنسان يلجأ إلى القرينة أو إلى نصوص في القرآن والحديث ، أو إلى الدليل العقلي .

يقول عبد الجبّار بأنّ الصيغة المعيّنة يمكن أن تكون عامّة ، أو خاصّة . وتحدّد فقط حسب قصد الشخص الذي يستعملها في أحد المجالين[٣] [العموم أو الخصوص]. ذلك من الضروري النظر الى القرينة لمعرفة قصد القائل أو الكاتب .

وفقاً لرأي عبد الجبّار، إذا كان قصد الله أن يؤخذ الحكم العام بالمعنى الخاص ، فلا بدّ أن يقرنه بعلامة حتّى يعرف قصده[٤] . وهذه العلامة هي قرينة الحكم . بيد أنّه قال

---

(١) أوائل ٥٩ . وورد هذا الرّأي في أصول الفقه ٨٩/ـــ ١٨٨ للشّيخ المفيد ، بإسقاط كلمة «الراجئة».راجع : برونشويج ٢٠٤ أيضاً .

(٢) أصول الفقه ١٩٠ .

(٣) المغني ١٧/ ١٥ ـــ ١٤ .

(٤) نفس المصدر ٢٧ .

أيضاً بأنّ الدليل العقلي لقصد الله أفضل ، وذلك لأنّه يمكن أن يكون علامة على قصد الله قبل بيان الحكم مثار البحث[١] .

يتبيّن في ضوء ما تقدّم أنّ الشّيخ المفيد وعبد الجبّار كليهما يعتقدان بأنّ الصيغة العامّة يمكن أن تكون عامّة أو خاصّة في استعمالها ، ويجب أن تكون هناك علامة إضافيّة لتحديد أيّ منها . فالإثنان يقولان بأنّ هذه العلامة يمكن أن تكون دليلاً عقليّاً ، بالرغم من اختلافهما في نوع البراهين التي يسلّمون بها . أمّا بالنسبة الى الأمارات الأُخرى ، يطالب عبد الجبّار أن تكون هذه الأمارات في مجاورة مباشرة للتصريح مثار البحث ، في حين أنّ الشّيخ المفيد غير متشدّد إلى هذه الدرجة ، فهو يقول بأنّ العام يمكن أن يُخصّص بالقرآن والسنّة .

الإجماع

إنّ الإجماع هو المصدر الثالث للفقه عند أهل السنّة بعد الكتاب والسنّة . أمّا الشّيخ المفيد فإنّه يرفض كلّ إجماع لا يضمّ الإمام في دائرته ، و يقول بأنّ حجّيّة أحد الأئمّة بدون قبول باقي الأمّة تكفي لحصول اليقين. وفيما يلي نصّ كلامه :

(القول في الإجماع)

«وأقول : إنّ إجماع الأُمّة حجّة لتضمّنه قول الحجّة ، وكذلك إجماع الشيعة حجّة لمثل ذلك دون الإجماع. والأصل في هذا الباب ثبوت الحقّ من جهته بقول الإمام القائم مقام النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ. فلو قال وحده قولاً لم يوافقه عليه أحد من الأنام ، لكان كافياً في الحجّة والبرهان. وإنّما جعلنا الإجماع حجّة به وذكرناه لاستحالة حصوله إلّا وهو فيه ، إذ هو أعظم الأمّة قدراً ، وهو المقدّم على سائرها في الخيرات ومحاسن الأقوال والأعمال. وهذا

---

(١) نفس المصدر ٢٨ .

مذهب أهل الإمامة خاصّة. ويخالفهم فيه المعتزلة، والمرجئة، والخوارج، وأصحاب الحديث منه القدريّة وأهل الإجبار»[١].

لقد ورد نفس هذا الرفض لكلّ إجماع لا يُدخل الإمام في دائرته في مكان آخر يحتمل أن يكون على شكل مناظرة بين الشّيخ المفيد وعبد الجبّار. قال الشّيخ المفيد: «حضرتُ بمجمع لقوم من الرؤساء، وكان فيهم شيخ من أهل الري معتزليّاً، يعظّمونه لمحلّ سلفه، وتعلّقه بالدّولة[٢]. فسُئلت عن شيء من الفقه، فأفتيتُ فيه على المأثور عن الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ فقال ذلك الشيخ: هذه الفُتيا تخالف الإجماع. فقلتُ له: إجماع من تعني، عافاك الله؟ فقال: إجماع الفقهاء المعروفين بالفتيا في الحلال والحرام من فقهاء الأمصار. فقلتُ له: هذا أيضاً مجمل من القول، فهل تدخل آل محمّد ـ عليهم السّلام ـ في جملة هؤلاء الفقهاء أم تخرجهم عن الإجماع؟ فقال: بل أجعلهم في صدر الفقهاء، ولو صحّ عنهم ما تروونه، لما خالفناه. فقلت له: هذا مذهب لا أعرفه لك، ولا لمن أومأت إليه ممّن جعلتهم الفقهاء، لأنّ القوم بأجمعهم يرون الخلاف على أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ وهو سيّد أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ في كثير ممّا قد صحّ عنه من الأحكام، فكيف تستوحشون من خلاف ذرّيته عليهم السلام»[٣]. وكان اولئك يعتقدون بأنّ عليّاً ـ عليه السّلام ـ ليس معصوماً، ويجتهد برأيه في كثير من الأحكام. وكانوا يخالفونه في كثير من أحكامه.

بيد أنّ هذا كلّه لا يمنع الشّيخ المفيد من أن يلجأ إلى الإجماع بوصفه برهاناً تكميليّاً. فهو ينوّه به ضمن اعتراضه على اعتقاد ابن بابويه حول لذّة أهل الجنّة بأنّها ليست لذّة حسّيّة[٤]. وكذلك ضمن ردّه على المعتزلة بقولهم: إنّ الشّخص المسلم يمكن أن

---

(١) **أوائل** ١٠٠ ـ ٩٩. وورد هذا الموضوع في **أصول الفقه** ١٩٣ أيضاً. راجع: برونشويج ٢٠٥.

(٢)و(٣) **الفصول** ٩٩ ـ ٩٧. آثرت أن أنقل هذا النصّ بأسئلته وأجوبته تحقيقاً لتوضيح اكثر وإتماماً للفائدة. المعرّب.

(٤) **تصحيح** ٥٤.

يخلد في النّار[١] . و يقول الشّيخ المفيد بأنّه لا يطلق اسم الوحي على الكلام الّذي يُلقيه الله إلى الأئمّة في علم ما يكون ، وذلك بسبب «إجماع المسلمين على أنّه لا وحي إلى أحد بعد نبيّنا ـ صلّى الله عليه وآله ـ»[٢] . و يقول بأنّ اعتقاد ابن بابويه حول نزول القرآن جميعه في ليلة القدر «بعيد ممّا [كما] يقتضيه ظاهر القرآن ، والمتواتر من الأخبار ، و إجماع العلماء على اختلافهم في الأداء »[٣] . وأخيراً وهو الأهمّ من هذا كلّه ، فإنّ الإجماع يكفي لإثبات صحّة الخبر الواحد[٤] .

يرى عبد الجبّار في المغني أنّ الإجماع حجّة ، وأنّ هناك إجماعين : الأوّل : إجماع الأمّة ككُلّ واحد حول الأشياء الصغيرة ؛ الآخر : إجماع العلماء في المواضيع الّتي لا يستطيع النّاس العوام من غير الدّارسين أنّ يتابعوا دلائلها و براهينها ، ولكن يستطيعون أن يتّفقوا في النتائج[٥] .

القياس

رأينا في منهج الشّيخ المفيد أنّ أحاديث الأئمّة ضامنة لحفظ الشّريعة ، ولها نفس

---

(١) تصحيح الاعتقاد ٥٥ .

(٢) نفس المصدر ٥٦ .

(٣) نفس المصدر ٥٨ .

(٤) راجع : موضوع «الخبر الواحد» الآتي لاحقاً في هذا الفصل .

(٥) المغني ١٧/ ٢٤٣ . من أجل الاطلاع على تحقيق أكثر حول مذهب عبد الجبّار ، راجع : م برنان . في مقالة «الإجماع عند عبد الجبار واعتراض النظّام ضدّه» ، مجلّة الدراسات الإسلاميّة ، ٣٥ (١٩٦٩) ٣٨ ــ ٢٧ .

M.Bernand Studia Islamica

و« ملاحظات جديدة حول الإجماع في رأي عبد الجبّار» في الرسالة العربيّة [Arabica] ؛ و «الإجماع بوصفه أساساً للأحكام الفقهيّة في رأي أبي الحسين البصري («مجموعة الدراسات الإسلاميّة» الحادي عشر ، باريس : ورن ، ١٩٧٠).

L'Aecprd unanime de la Communaute Comme fondement des status légauoc de l'Islam d'apres Abu —l— Husain aL Basrt ((Collection Etudes musulmanes,)) XI' Paris i Vrin

الدّور الّـذي للإجماع عند أهل السّنّة. بيد أنّ المسألة الأُخرى الّتي كانوا يواجهونها هي : كيفيّة الحكم في المسائل الفقهيّة الّتي لم يرد بشأنها نصّ صريح في القرآن أو الحديث. يعارض الشيخ المفيد مبدأ القياس. وفيما يلي نصّ كلامه :

(القول في الاجتهاد والقياس)

«أقول : إنّ الاجتهاد والقياس في الحوادث لا يسوّغان للمجتهد، ولا للقائس. وإنّ كلّ حادثة ترد فعليها نصّ من الصادقين ـ عليهم السّلام ـ يحكم به فيها ولا يتعدّى إلى غيرها. بذلك جاءت الأخبار الصحيحة والآثار الواضحة عنهم ـ عليهم السّلام ـ. وهذا مذهب الإماميّة خاصّة. ويخالف فيه جمهور المتكلّمين وفقهاء الأمصار»[١] .

يرفض الشّيخ المفيد ذلك الاختيار الذي كان يعتقد به أهل السنّة في المرحلة التكوينيّة للفقه الإسلامي، ويحدّد عمل الفقهاء باستعمال القواعد الواردة في الأحاديث لحالات خاصّة.

هذه نقطة طالما تحدّى فقهاء السّنّة الشّيخ المفيد بها ففي مجلس كان يحضره عدد غفير من الفقهاء والمتكلّمين سئل الشّيخ المفيد أن يقيم دليله على إبطال القياس، فأجاب بما يلي :

«الدليل على ذلك أنّني وجدت الحكم الّذي تزعم خصومي أنّه أصل يقاس عليه، ويستخرج منه الفرع قد كان جائزاً من الله ـ سبحانه ـ التّعبّد في الحادثة الّتي هو حكمها بخلافه مع كَون الحادثة على حقيقتها وبجميع صفاتها. فلو كان القياس صحيحاً، لما جاز في العقول التّعبّد في الحادثة بخلاف حكمها إلّا مع اختلاف حالها، وتغيّر الوصف عليها. وفي جواز ذلك على ما وصفناه

(١) أوائل ١١٦ ـــ ١١٥.

دليل على إبطال القياس في الشّرعيّات »[١] .

يستمرّ الحديث فيذكر أنّ الحاضرين لم يفهموا معنى الكلام ، ولم يفطنوا له . وخلط السائل وعارض على غير ما سلف ، فوافقه الشّيخ المفيد على عدم فهمه الكلام ، وكرّره عليه ، فلم يحصل له معناه . عند ذاك اضطرّ الشّيخ أن يطرح الموضوع بشكل جديد آخر ، فقال :

«إنّ النبيّ - صلّى الله عليه وآله وسلم - نصّ على تحريم التّفاضل في البُرّ ، فكان النصّ في ذلك أصلاً زعمتم أيّها القايسون أنّ الحكم بتحريم التّفاضل في الارز مقيساً عليه ، وأنّه الفرع له وقد علمنا أنّ في العقل يجوز أن كان يتعبّد القديم - سبحانه وتعالى - بإباحة التّفضّل في البُرّ ، وهو على جميع صفاته بدلاً من تعبّده بحظره فيه . فلو كان الحكم بالحظر لعلّة في البُرّ ، أو صفة هو عليها ، لاستحال ارتفاع الحظر إلّا بعد ارتفاع العلّة أو الوصف . وفي تقديرنا وجوده على جميع الصفات والمعاني الّتي يكون عليها مع الحظر عند الإباحة دليل على بطلان القياس فيه »[٢] .

طبيعيّاً ، إنّ الشّيخ المفيد بدأ المسألة هنا . والنقطة الّتي عليه أن يثبتها ، ولا تقرّ بها المعتزلة ، هي انّ الله يمكن أن يكون قد أباح التفاضل في البُرّ بنفس النمط الذي حرّمه .

استعمل الشّيخ المفيد نفس هذا الدّليل ضدّ القياس في مجلس مناظرة آخر ، فاعترض عليه أحد المعتزلة - لم يذكر اسمه في النصّ - اعتراضاً طفيفاً مرناً ، فقال :

---

(١) الفصول ٥٠ . راجع أيضاً : برونشويج ٢٠٦ .

(٢) الفصول ٥٠ . وفي الحديث المتعلّق بحرمة الربا ، ذكرت ستّ سلع تحرم المقايضة فيها من أجل الفائدة ، وهي: الذهب ، والفضّة ، والقمح ، والشعير ، والتمر ، والزّبيب ، علماً بأنّ المدرسة الفقهيّة الظاهريّة ، الّتي ترفض قاعدة القياس كالشّيخ المفيد ، لاتجيز اتّساع نطاق هذه الحُرمة لتشمل سلعاً أُخرى . راجع : ا. جولدتسيهر ، مذهب الظّاهريّة ، نظامه التّعليميّ وتاريخه (لايبزيج : ا .شولتة ، ١٨٨٤)٣ ٤ ــ ٤١ ، لاسيما ص٤٢ ، هامش رقم ٢ .

I. Goldziher، Dīe Zahiriter .Ihr Lehrsystem und ihr Geschicht.

«ما أنكرت على من قال لك : إنّ هذا الدليل إنّما هو على من زعم أنّ الشّرعيّات علل موجبة كعلل العقليّات ؟ وليس في الفقهاء من يذهب الى ذلك . وإنّما يذهبون إلى أنّها سمات وعلامات غير موجبة لكنّها دالّة على الحكم ، ومنبئة عنه . وإذا كانت سمات وعلامات ، لم يمتنع من تقدير خلاف الحكم على الحادثة مع كونها على صفاتها . وذلك مسقط لما اعتمدت عليه »[1] .

يشير الشّيخ المفيد ـ ضمن ذكره هذا الدليل ـ إلى وجود فرق بين القوّة المجبرة للدليل العقليّ المحض ، و بين العلّة الشّرعيّة الموجبة . فهذه العلّة لا تبيّن العلاقات الأصليّة ، بل تشير فقط إلى هذه القضيّة ، وهي : لو أنّ الشارع ـ مثلاً ـ جعل القاعدة الفلانيّة للحالة (أ) ، فإنّ الحالة (ب) المماثلة لها ستكون لها نفس القاعدة .

ينكر الشّيخ المفيد أن يكون قصد أنصار القياس غير هذا ، و يؤكّد في هذا المجال على أنّ الأحكام الواردة في القرآن والسنّة خالية من الغموض . وفيما يلي نصّ كلامه :

«فقلتُ له : ليس مناقضة الفقهاء الّذين أومأتَ إليهم حجّة عليّ فيما اعتمدته . وقد ثبت أنّ حقيقة القياس هو حمل الشيء على نظيره في الحكم بالعلّة الموجبة له في صاحبه . فإذا وضع هؤلاء القوم هذه السمة على غير الحقيقة فأخطأوا ، لم يخل خطأهم بموضع الاعتماد مع أنّ الّذي قدّمته يفسد هذا الاعتراض أيضاً . وذلك أنّ السمة والعلامة إذا كانت تدلّ على حكم من الأحكام فمحال وجودها وهي لا تدلّ ، لأن الدليل لا يصحّ أن يخرج عن حقيقته ، فيكون تارةً دليلاً ، وتارة ليس بدليل . وإذا كنتم تزعمون أنّ العلامة هي صفة من صفات المحكوم عليه بالحكم الّذي ورد به النصّ ، فقد جرت مجرى العلّة في استحالة وجودها مع عدم مدلولها ، كما يستحيل وجود العلّة مع

---

(١) الفصول ٥١ .

عدم معلولها . وليس بين الأمرين فصل فخلط هذا الرّجل تخليطاً بيّناً ، ثمّ ثاب إليـه فكـره ، فقال : هذه السّمات عندنا سمعيّة طارئة على الحوادث ، ولسنا نعلـمها عقلاً ولا اضطراراً . وانّما نعلمها سمعاً و بدليل السّمع . وعندنا ـ مع ذلك ـ أنّ العلل السّمعيّة والأدلّة السّمعيّة قد تخرج أحياناً عن مدلولها ومعلولها ، وهي كالأخبار العامّة الّتي تدلّ على استيعاب الجنس بإطلاقها ، ثمّ تكون خاصّة عند قرائنها . وهذا فرق بين الأُمور العقليّة والسّمعيّة .

فقلت له [أي : الشّيخ المفيد] : إن كانت هذه السّمات سمعيّة طارئة على الحوادث ، وليست من صفاتها اللاّزمة لها . وإنّما هي معان متجدّدة . فيجب أن يكون الطريق إليها السّمع خاصّة دون العقل والاستنباط ، لأنّها حينئذٍ تجري مجرى الأسماء الّتي هي الألقاب فلا يصل عاقل إلى حقائقها إلّا بالسّمع الوارد بها . ولو كان ورد بها سمع ، لبطل القياس ، لأنّه كان حينئذٍ يكون نصّاً على الحمل ، كقول القائل : اقطعوا زيداً فقد سرق من حرز . وإنّما استحقّ القطع ، لأنّه سرق من حرز ، لا لغير ذلك من شيء يضادّ هذا الفعل أو يقاربه . وهذا نصّ على قطع كلّ سارق من حرز إذا كان التقييد فيه على ما بيّناه . فإن كنتم تذهبون في القياس إلى ماذكرناه ، فالخلاف بيننا و بينكم في الاسم دون المعنى والمطالبة لكم بعده بالنصوص الواردة في سائر ما استعملتم فيه القياس »[1] .

فقال الرّجل المعتزليّ مجيباً : لسنا نقول : إنّ النصّ قد ورد في الأُصول حسبما ذكرتَ . وإنّما ندرك السّمات بضرب من الاستخراج والتّأمّل . فأجاب الشيخ المفيد بأنّ هذا هو الوضع الذي يرفضه[2] .

---

(١) الفصول ٥٢ ــ ٥١ .

(٢) نفس المصدر . راجع : برونشويج أيضاً ٢٠٧ حيث ورد تقرير هذا الدليل هناك .

في الأثناء كان أبو بكر بن الباقلاّنيّ حاضراً في المجلس، فمسك بزمام الكلام، وقال: لسنا نقول هذه العلامات مقطوع بها، ولا معلومة، فنذكر طريق استخراجها، ولكن الّذي أذهب إليه - وهو مذهب هذا الشّيخ - القول بغلبة الظنّ في ذلك. فما غلب في ظنّي عملت عليه، وجعلته سمة وعلامة. وإن غلب في ظنّ غيري سواه، وعمل عليه، أصاب ولم يخطىء، وكلّ مجتهد مصيب. فطلب الشّيخ المفيد منه أن يبيّن علّة كون قضيّة من القضايا أكثر احتمالاً من الأُخرى. فضرب له الباقلاّنيّ عدداً من الأمثلة، استقّها من الحياة، فقال: رجل يغلب في ظنّه، إن سلك هذا الطريق نجا، وإن سلك غيره هلك؛ أو آخر غلب في ظنّه أنّه إن اتّجر في ضرب من المتاجر ربح، وإن اتّجر في غيره خسر(١).

وقد اجابه المفيد بقوله: إنّ هذا الّذي أوردته لا نسبة بينه وبين الشّريعة وأحكامها، وذلك أنّه ليس شيء منه إلّا وللخلق فيه عادة، و به معرفة. فإنّما يغلب ظنونهم حسب عاداتهم، والحال أنّ الحكم الشّرعي وحي اِلٰهيّ(٢).

في مكان آخر ذكر الشّيخ المفيد بأنّ أبا القاسم البلخيّ نقل بأنّ الّذين يستدلّون ضدّ الاجتهاد، يلجأون إليه في أعمالهم مضطرّين. وللشّيخ المفيد جواب على هذا الرأي يتكوّن من ثلاث نقاط. فهو قبل كلّ شيء يحاول - منطقيّاً - أن يُرغم مخالفه على القول بأنّه وفقاً لمقدّمة الاعتراض، الّتي ترى بأنّ الاجتهاد ضروريٌّ للاستنباط في فروع الشريعة، فإنّ جميع الشّريعة بأُصولها وفروعها يجب أن تستقرّ بواسطة الاجتهاد. وهذا أكثر ممّا يعتقده البلخيّ، لأنّ عقل الإنسان بوصفه أساساً للشّريعة، سيكون بديلاً عن الوحي يقول الشّيخ المفيد:

«... فيقال له: خبّرنا عمّن أثبت الأُصول عندك من جهة الاجتهاد وأبطل النصّ فيها ولم يعتمد عليه، وزعم أنّ الاجتهاد هو طريق إلى العلم بها.

---

(١) الفصول ٥٣.

(٢) نفس المصدر ٥٤ ـ ٥٣؛ برونشويج ٢٠٨ ـ ٢٠٧.

أيكون النّظر أصلاً في إبطال مقاله ؟ أم لا سبيل إلى الردّ إلّا من جهة التّوقيف ؟ فإن قال : «لا سبيل إلى كسر مذهبه إلّا من جهة التّوقيف » قيل له : فقد كان العقل - إذن - يجيز للنّاس وضع الشرائع كلّها من جهة الاجتهاد . وهذا خلاف مذهبك ، ولا نعلم أنّ أحداً من الفقهاء ، ولا أهل العلم كافّة ركبه . على أنّ صحّة السّمع لا يخلو من أن تكون معروفة من جهة النّظر أو الخبر . فإن كانت معروفة من جهة الخبر ، فحكم صحّة الخبر كحكمها ، وهذا يؤدّي إلى ما لا نهاية له . وإن كانت معروفة بالنّظر ، فقد ظفرنا بالبغية في إلزامك ذلك . وإنّ للقائل الّذي قدّمنا ذكره أن يستدلّ على صحّة مقاله بمثل استدلالك ، فيقول : وجدت كلّ من أبطل الاجتهاد في استخراج هذه الأحكام يضطرّه الأمر في ذلك إلى الاجتهاد ، لأنّه إنِ استعمله مبتدئاً فيه ، فضرورته إليه ظاهرة . وإن استعمل النصّ ، والاحتجاج بالإجماع ، فإنّا نصحّحها بالاجتهاد ، فهو مضطرٌّ في أصل ما اعتمد عليه إلى الاجتهاد . وهذا نظير ما قلتَ - يا أبا القاسم - لمخالفتك في الاجتهاد في الفروع عندك ، مع أنّها أُصول عندهم لا مجال للاجتهاد فيها ، ولا فصل في ذلك »[1] .

ثمّ يواصل الشّيخ المفيد كلامه ليتحدّث عن النقطة الثانية مدافعاً عن ممارسة الاجتهاد ، لا بوصفه أُسلوباً لاستقرار أُصول الشّريعة وفروعها ، بل بوصفه الوسيلة الوحيدة لإقناع المخالف بالخطأ الّذي ارتكبه ، من خلال سلاحه هو بالذّات ، وفيما يلي نصّ كلامه :

«على أنّه يقال له : ما أبينَ غفلتك ! أنت تزعم أنّ الاجتهاد في الأحكام له حدّ يمنع من الحكم على الذاهب عنه بالضّلال . ومبطلو الاجتهاد ، إنّما أبطلوه

---

(١) الفصول ٧٣ ـــ ٧٢ .

بضرب من النظر والاستدلال ، حكموا على الذاهب عنه بالضلال . فمن أين صار ما أبطله القوم من الاجتهاد هو الّذي به صحّحوه . وما صحّحوه هو الّذي شهدوا بفساده ، لولا سهوك عن الحقّ »[١] .

وأخيراً في المرحلة الثالثة يهاجم الشّيخ المفيد مخالفه ، و يتّهمه بأنّه لم يستعمل الاجتهاد كما في حقيقته ، بل استعمل الحدس والترجيم . وفيما يلي نصّ كلامه :

« واعلم ـ رحمك الله ـ أنّ الّذي يذهب إليه هذا الرجل ، ومن شاركه في خلافنا في الحكم بالنصّ ليس هو اجتهاد في الحقيقة ، بل هو حدس وترجيم وظنّ فاسد لا ينتج يقيناً ولا يولّد علماً . ولو اعترفنا لهم بأنّهم مجتهدون ، لما لمناهم على فعلهم ، لكنّا نعتقد فيهم أنّهم مقصّرون مفرطون تائهون ضالّون . ومن أطلق لفظه بالردّ على أهل الاجتهاد في الأحكام ، فإنّما أطلقه مجازاً ، لأنّ القوم شهروا أنفسهم بهذه الصفة حتّى صارت كالعلم لهم »[٢] .

فالشّيخ المفيد هنا يتحدّث ـ ضمنيّاً ـ عن اجتهاد حقيقيّ مشروع ، لم يكن استدلالاً قياسيّاً . بيد أنّه لم يفصح في هذا النصّ عن القصد منه على نحو الدقّة .

الاجتهاد الصحيح

إنّ رفض القياس من قبل الشّيخ المفيد يولّد له متاعب . ما هو تكليف الإماميّ في عصر الغيبة إذا واجهته قضيّة لم يرد فيها نصّ صريح خاص في القرآن أو الحديث ؟ لقد واجه الشّيخ المفيد هذا السؤال في أحد أبحاثه حول الغيبة . حيث قال أحد المخالفين بأنّه لو حدث اختلاف بين شخصين في موضوع ما ، فلا وجود لفتوى تحسم اختلافهما في عصر الغيبة . أجاب الشيخ المفيد بما يلي :

---

(١) الفصول ٧٣ .

(٢) الفصول ٧٣ . [علماً بأنّ هذا الكلام يدحض عقيدة المؤلّف ، في أنّ الشّيخ المفيد يتبع البلخيّ ، المذكورة في فصول متقدّمة من هذا الكتاب ، المعرّب .].

«وأمّا الممتحن بحادث يحتاج إلى علم الحكم فيه ، فقد وجب عليه أن يُرجع ذلك إلى العلماء من شيعة الإمام ، وليعلم ذلك من جهتهم ممّا استدعوه من أئمّة الهدى المتقدّمين. وإن عدم ذلك ـ والعياذ بالله ـ ولم يكن فيه حكم منصوص على حال ، فيعلم أنّه على حكم العقل ، لأنّه لو أراد الله أن يتعبّد فيه بحكم سمعي ، لفعل ذلك. ولو فعله ، لسهل السبيل إليه . وكذلك القول في المتنازعين يجب عليهم ردّ ما اختلفوا فيه الى الكتاب والسُّنّة عن رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ من جهة خلفائه الراشدين من عترته الطاهرين. و يستغنوا في معرفة ذلك بعلماء الشيعة وفقهائهم . وإن كان ـ والعياذ بالله ـ لم يوجد فيما اختلفوا فيه نصّ على حكم سمعي ، فليعلم انّ ذلك ممّا كان في العقول . مثل انّ من غصب انساناً شيئاً ، فعليه ردّه بعينه إن كانت عينه قائمة . فإن لم تكن عينه قائمة ، كان عليه تعويضه بمثله . وإن لم يوجد له مثل ، كان له أن يرضي خصمه بما تزول معه ظلامته. فإن لم يستطع ذلك ، أو لم يفعله مختاراً ، كان في ذمّته إلى يوم القيامة. فإن كان جانٍ جنى على غيره جناية لا يمكن تلافيها ، كانت في ذمّته ، وكان المجني عليه ممتحناً بالصبر الى أن ينصفه الله تعالى يوم الحساب. فإن كان الحادث ممّا لا يعلم بالسمع إباحته من خطره ، فإنّه على الإباحة إلّا أن يقوم دليل سمعي على خطره. وهذا الذي وصفناه ، إنّما جاز للمكلّف الاعتماد عليه والرجوع اليه عند الضرورة بفقد الإمام المرشد. ولو كان الإمام حاضراً ، ما وسعه غير الردّ والعمل على قوله . وهذا قول خصومنا كافّة إنّ على الناس في نوازلهم بعد النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ أن يجتهدوا فيها عند فقدهم النصّ عليها . ولا يجوز لهم الاجتهاد واستعمال الرأي بحضرة النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ»[1] .

---

(١) خمس رسائل ، الرسالة الثانية ٥ ـ ٤ .

لذلك فإنّ أوّل خطوة يخطوها الإماميّ لحلّ مسألة دينيّة معيّنة هي الرجوع إلى أهل الخبرة ليرى فيما إذا كانت هناك قاعدة في القرآن أو الحديث تجيب على مسألته. فإذا كانت القاعدة ـ حسب رأي أهل الخبرة ـ غير موجودة، فإنّ الحلّ يُستوحى من العقل. وبالرغم من أنّ الشّيخ المفيد لا يسمّي هذه الطّريقة في استعمال العقل اجتهاداً بشكل صريح، بيد أنّه يراها متماثلة مع ما يسمّيه أهل السُّنّة: اجتهاداً.

مع ذلك فإنّ الفرق الموجود هو: إنّ الشّيخ المفيد يرفض القياس الّذي كان أساس الاجتهاد عند أهل السنّة منذ عصر الشافعي. على أيّ حال، ليس من وظيفة العقل أن يوسّع من دائرة المحرّمات عن طريق القياس. من هذه الناحية بالذّات، فإنّ الشيخ المفيد يتّفق مع الظّاهريّة الذين يرفضون تلمّس العلّة لكلّ أمر حرام، كما يرفضون تطبيق حرمة أمر معيّن على أشياء أُخرى تشترك مع ذلك الأمر في مبدأ من المبادىء باستعمال القياس أيضاً[1].

يتّفق الشّيخ المفيد مع المعتزلة في أنّ أعمالاً كالظّلم والعبث قبيحة بذاتها، كما أنّ الشرع لم يأمر بها. ويسهل فهم القبح الذّاتي لمثل هذه الأعمال القبيحة بالعقل. بيد أنّه يقول ـ ضمنيّاً ـ بأنّ الوحي النازل بالأحكام الشّرعيّة يحلّ محلّ العقل في تشخيص ما هو قبيح. فالقاعدة العمليّة هي إنّ كلّ ما هو قبيح، فقد حُرّم من قبل الشريعة. وكلّ ما لم تحرّمه الشّريعة، فهو حلال. وفيما يلي نصّ كلامه:

«الأشياء في أحكام العقول على ضربين: أحدهما: معلوم حظره بالعقل: وهو ما قبّحه العقل وزجر عنه وبعد منه، كالظّلم، والسّفه، والعبث. والضرب الآخر موقوف في العقل لا يقضي على حظر ولا إباحة إلّا بالسّمع، وهو ما جاز أن يكون الخلق بفعله مفسدة تارة، ومصلحة أُخرى. وهذا الضرب مختصّ بالعادات من الشّرائع الّتي يتطرّق إليها النسخ والتبديل. فأمّا بعد استقرار

---

(١) جولد تسيهر، الظّاهريّة ٤٣ ــ ٤٢.

الشرائع ، فالحكم أنّ كلّ شيء لا نصّ في حظره ، فإنّه على الإطلاق ، لأنّ الشّرائع ثبّتت الحدود ، وميّزت المحظور على حظره . فوجب أن يكون ما عداه بخلاف حكمه »[١] .

من جهة أُخرى ، فإنّ عبد الجبّار قد ميّز مجموعة من الأفعال ، لا تدخل تحت غطاء الشّريعة ، بيد أنّ العقل يرى حظرها ، لأنّها تضرّ فاعلها ، أو تضرّ آخرين ، في هذه الحياة ، أو في الحياة الآخرة[٢] .

لقد ذكر الشّيخ المفيد أموراً كثيرة حول مهمّة أهل الخبرة الّذين يرجع إليهم الإماميّ ليستشيرهم . وأشار إلى بعض القواعد لتفسير الأحاديث وتوضيحها .

خبر الواحد

كان يُنْظَرُ إلى الأحاديث ، الّتي يرويها شخص واحد أو عدد قليل من الأشخاص ، بعين الشكّ والريبة في المدارس الفقهيّة السنيّة الأُولى . واستدلّ الشّافعيّ

---

(١) تصحيح ٦٩ . للاطّلاع على رأي الشّيخ المفيد حول التكليف والمسؤوليّة الأخلاقيّة ، راجع : **أصول الفقه** أيضاً ٩٣ ــ ١٩٢ حيث تحدّث الشيخ المفيد هناك عن تبعيّة العقل التامّة للوحي في هذا المجال ، بعد أن بيّن الله شريعته ، وفيما يلي نصّ كلامه : «فأمّا القول في الحظر والإباحة ، فهو: إنّ العقول لامجال لها في العلم بإباحة ما يجوز ورود السّمع فيها بإباحته ، ولا بحظر ما يجوز وروده فيها بحظره . ولكن العقل لم ينفك قطّ من السّمع بإباحته وحظره. ولو أخلى [تُقرأ : أخلى بدلاً عن أحكى كما جاءت في النصّ] الله ــ تعالى ــ العقلاء حالاً واحدة من سمع ، لكان قد اضطرّهم إلى موافقة ما يقبح في عقولهم من استباحة ما لا سبيل لهم الى العلم بإباحته من حظره ، وإلجائهم إلى الحيرة الّتي لا تليق بحكمته» .

(٢) المغني ١٤٥/١٧ : «الّذي يذهب إليه مشايخنا ــ رحمهم الله ــ في هذا الباب أنّ كلّ فعلٍ للمكلّف فيه غرض من نفع أو غيره ، وخرج ذلك الفعل من أن يجري مجرى الحقوق ، ولم يكن إضراراً به ولا بغيره من عاجل ولا آجل ، فيجب أن يدخلَ في باب الإباحة العقليّة ، وإنّما يعدل عن ذلك لدلالة . وهذا معنى قولهم : إنّ الأشياء على الإباحة ، لأنّهم لايريدون جميع الأشياء ، لأنّ فيها مايعلم بالعقل قبحه» .

للاطّلاع على جميع ما يتعلّق بالمباح والمحظور، راجع : «شاخت» في مقالة «الإباحة» المطبوعة في الطبعة الثانية لدائرة المعارف الإسلامية ٦٦٢/٣ ــ ٦٦٠ .

بالتّفصيل على صحّة خبر الواحد الّذي رُوي عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ بواسطة شخص واحد ثقة. قال شاخت: «إنّ الفرق الوحيد هو أنّ خبر الواحد أضعف من السّنّة المقبولة عند الجميع، ولا يؤدّي الى ظهور علم مطلق، بالرّغم من أنّه يجب أن يقبل بوصفه أساساً للعمل»[١].

لا يعير الشّيخ المفيد اهتماماً يذكر لخبر الواحد. وفيما يلي نصّ كلامه في هذا المجال:

«أقول: إنّه لا يجب العلم ولا العمل بشيء من أخبار الآحاد. ولا يجوز لأحد أن يقطع بخبر الواحد في الدّين، إلّا أن يقترن به ما يدلّ على صدق راو يه على البيان. وهذا مذهب جمهور الشّيعة، وكثير من المعتزلة، والمحكّمة (الخوارج)، وطائفة من المرجئة. وهو خلاف لما عليه متفقّهة العامّة، وأصحاب الرّأي»[٢].

إنّ الاستثناء الّذي ذكره الشّيخ المفيد لصالح خبر الواحد، وهو «أن يقترن به ما يدلّ على صدق راو يه على البيان» لا يعني أنّه يساوي حجيّته مع حجيّة الإمام. وسنرى فيما بعد أنّ الشّيخ المفيد يرفض عدداً من الروايات الإماميّة لابن بابويه، لكونها من نوع خبر الواحد. بل إنّ ضعف خبر الواحد يكمن في أنّه لم يثبت بصورة كافية أنّ الإمام الّذي يروي عنه راوٍ واحد ـ قد قال هذا الكلام حقّاً. فالشيء الّذي يراه الشّيخ المفيد ضروريّاً لتأييد خبر الواحد هو إمّا العقل، أو الإجماع. و يقول: «يمكن أن يكون الدليل حجّة من العقل، أو شاهداً من العُرف، أو إجماعاً بغير خلف»[٣].

---

(١) شاخت، مبادئ الحقوق الإسلامية (الطبعة الثّالثة. اوكسفورد: كلارندن، ١٩٥٩) ٥٢. بالرجوع الى الشافعي في «الرسالة»، (القاهرة: بولاق، ١٣٢١هـ) ٨٢.

(٢) أوائل ١٠٠.

(٣) أصول الفقه ١٩٣.

يرى عبد الجبّار بأنّ الخبر المرويّ من قبل أقلّ من خمسة رواة ، يتمتّعون بمعرفة كافية ، لا يوجب العلم[١] . طبيعيّاً ، إنّ بلوغ العلم عن طريق خبر يرويه شخص واحد أقلّ من هذا أيضاً .

مع الإقرار بأنّ خبر الواحد لا يفيد علماً حقيقيّاً ، فهل يمكن القول بأنّ الشّخص الّذي عمل بمقتضى خبر الواحد ، قد أطاع الله ؟ يقول عبد الجبّار بأنّ هذا ممكن ، و يذكر سيرة الصحابة شاهداً على صدق كلامه[٢] . وهنا يقدّم عبد الجبّار نفسه على أنّ موقفه بالنسبة إلى خبر الواحد أكثر إيجابيّة من موقف الشّيخ المفيد .

السؤال الآخر هو : هل يجوز في العمل اتّباع الخبر الّذي لا يحصل منه علم يقينيّ ؟ فالشّيخ المفيد لا يجيز ذلك ، في حين يجيزه عبد الجبّار . وهو تكليف حسب رأي أهل السنّة[٣] .

الأحاديث المتواترة

يقول الشّيخ المفيد عند بحثه عن الأحاديث المعتبرة بسبب كثرة الرواة ما نصّه :

(القول في حدّ التواتر من الأخبار)

«أقول : التواتر المقطوع بصحّته في الأخبار هو نقل الجماعة الّتي يستحيل في العادة أن تتواطأ على افتعال خبر ولا فينطوي ذلك ، لا يظهر على البيان . وهذا أمر يرجع إلى أحوال النّاس واختلاف دواعيهم وأسبابهم . والعلم بذلك راجع إلى

---

(١) المغني ١٥/ ٣٥٦ ، ٣٦١ .

(٢) نفس المصدر ١٧/ ٣٨٢ . وذهب في شرح الأصول الخمسة ٧٦٩ إلى أبعد من ذلك فقال : «أمّا الّذي يدلّ على جواز ورود التعبّد بخبر الواحد ، فهو أنّه لامانع يمنع أن يتعلّق الصلاح بأن يتعبّدنا الله ـ تعالى ـ به ، وأكثر ما فيه أنّه تعبّد على طريقة الظنّ ، وذلك ثابت جائز بل لو قيل بأنّ أكثر العبادات الشرعيّة تبتني على الظن ، كان ممكناً » .

(٣) للتعرّف على رأي الشّافعيّ ؛ راجع الصفحة ٣٨٣ الهامش رقم ١ ؛ والبغداديّ في أُصول الدّين ١٢ .

المشاهدات في الوجود. وليس يُتَصَوّر التعبير عن ذلك بالعبارة والكلام. وهذا مذهب أصحاب التواتر من البغداديّين. ويخالف فيه البصريّون، ويحدّونه بما يوجب علماً على الاضطرار»[١].

يقول الشّيخ المفيد ـ متّفقاً مع معتزلة بغداد ـ بأنّ اليقين الّذي يحصل لسامع الحديث المتواتر، يُستنتج من المقدّمة القائلة بأنّ جمعاً من الرواة لا يريدون أو لا يستطيعون أن يتواطأوا فيما بينهم لتلفيق خبر من الأخبار بنجاح. وفقاً لكلامه، فإنّ يقين هذه المقدّمة مبنيٌّ على التجربة. وامتنع الشّيخ عن ذكر العدد المطلوب لكي يكتسب الحديث صفة التواتر.

يقول عبد الجبّار بأنّ الأخبار الواردة عن البلدان والملوك، والروايات الّتي تخبرنا أنّ النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ كان يتديّن بالصلوات الخمس، وإيتاء الزّكاة، وحجّ بيت الله الحرام، متواترة. لذلك فهي معلومة بالضّرورة. ولكي يكتسب الحديث صفة التواتر، فإنّه يجب أن يُروى ـ على الأقل ـ من قبل خمسة رواة لهم علم ضروري عنه[٢]. ولا تزداد درجة اليقين بالرواية بازدياد عدد الرواة إلى أكثر من خمسة[٣].

إنّ استدلالات عبد الجبّار لضرورة العلم الذي يوجده مثل هذا الحديث عند السامع هي: أوّلاً: إنّ العقل في الحقيقة لا يأخذ بنظر الاعتبار صفات المخبرين وأحوالهم المختلفة، وليس هناك داع باطني الى أن يفعل كذلك. ثانياً: يمكن أن يعارض العقلاء البراهين والنتائج المتمخّضة عنها، بيد أنّ هناك اتّفاقاً عامّاً حول هذا اللون من الأحاديث. ثالثاً: لو كان العلم اكتسابيّاً، فربّما يفشل الكثيرون في تحصيله، أو ينسوه فيما إذا حصلوا عليه. إنّ سامع الحديث المتواتر ليس أمامه إلّا أن يقبل محتواه بوصفه علماً. لذلك فإنّ علمه بمثل هذه الأشياء من قبيل أداء الصلوات الخمس من قبل النبيّ ـ صلّى الله

---

(١) أوائل ٦٦ ــ ٦٥. وذكر نفس هذا الكلام في أصول الفقه ١٩٣.

(٢) شرح ٧٦٨؛ المغني ١٥/ ٣٦١.

(٣) نفس المصدر ٣٧٢.

عليه وآله ـ يختلف عن علمه بالتوحيد والعدل الإلهيّين ، وذلك لأنّ هذا العلم يتيسّر عن طريق الاستدلال[١] .

بيد أنّ أبا الحسين البصريّ ـ بدون أن يشير إلى اختلافه مع أُستاذه عبد الجبّار ـ يحذو حذو البغداديّين في أنّ العلم الحاصل من الحديث المتواتر غير ضروريّ ، بل اكتسابي[٢] .

الناسخ والمنسوخ

يذكر الشّيخ المفيد بأنّه يخالف المعتزلة في مسألة الناسخ والمنسوخ ، فيقول ما نصّه :

(القول في ناسخ القرآن ومنسوخه)

« وأقول : إنّ في القرآن ناسخاً ومنسوخاً كما أنّ فيه محكماً ومتشابهاً بحسب ما علمه الله من مصالح العباد . قال الله ـ عزّ اسمه ـ : «ما ننسخ من آية أو نُنسها نأتِ بخير منها أو مثلها » البقرة/١٠٦ . والنسخ عندي في القرآن إنّما هو نسخ متضمّنة من الأحكام ، وليس هو رفع أعيان المنزل منه كما ذهب إليه كثير من أهل الخلاف . ومن المنسوخ في القرآن قوله تعالى : « والّذين يُتوفّون منكم و يذرون أزواجاً وصيّة لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج » البقرة/٢٤٠ . وكانت العدّة بالوفاة بحكم هذه الآية حولاً ، ثمّ نسخها قوله

---

(١) المغني ٣٤٩/١٥ .

(٢) أبو الحسين محمّد بن عليّ بن الطيّب المصري ، كتاب **المعتمد في أصول الفقه** ، مراجعة م . حميد الله وآخرين (دمشق : المعهد الفرنسي في دمشق ، ١٩٦٤) ، الثاني ، ٥٥٢ : «واختلف الناس في العلم الواقع عند التواتر . فقال شيخانا أبو علي وأبو هاشم : إنّه ضروري ، غير مكتسب . وقال أبو القاسم البلخي :إنّه مكتسب . وليس ذلك ممّا يحتاج اليه في أُصول الفقه .. فنقول : إنّ الاستدلال هو ترتيب علوم يتوصل به الى علم آخر، فكلّ ماوقف وجوده على ترتيب علوم ، فهو مستدلّ عليه . والعلم الواقع بالتواتر، هذه سبيله ، لأنّا إنّما نعلم ماأُخبرنا به إذا علمنا أنّ المخبر لم يخبر عن رأيه ، بل أخبر عمّا لبس فيه ، وأنّه لاداعي له إلى الكذب ، فنعلم أنّه لم يتعمّد الكذب ، لعلمنا أنّه لاداعي له إلى الكذب» .

للاطّلاع على البحث في هذه المسألة ، راجع : فان ايس ، **علم المعرفة** ٤١٧ ــ ٤١٦ .

تعالى : «والّذين يتوفّون منكم و يذرون أزواجاً يتربّصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً » البقرة/٢٣٤ . واستقرّ هذا الحكم باستقرار شريعة الإسلام . وكان الحكم الأوّل منسوخاً ، والآية به ثابتة غير منسوخة ، وهي قائمة في التلاوة كناسخها بلا اختلاف . وهذا مذهب الشيعة ، وجماعة من أصحاب الحديث ، وأكثر المحكّمة ، والزّيديّة . ويخالف فيه المعتزلة ، وجماعة من المجبّرة ، ويزعمون أنّ النسخ قد وقع في أعيان الآي كما وقع في الأحكام . وقد خالف الجماعة شذّاذ انتموا إلى الاعتزال ، وأنكروا نسخ ما في القرآن على كلّ حال . وحُكي عن قوم منهم أنّهم نفوا النسخ في شريعة الإسلام على العموم ، وأنكروا أن يكون الله نسخ شيئاً منها على جميع الوجوه والأسباب »[١] .

يتعلّق معظم بحث عبد الجبّار حول النسخ بالدفاع عن مشروعيّته في مقابل جدل اليهود[٢] ، وتمييزه عن مفهوم البداء عند الشيعة[٣] . وليس له صلة بمسألة إسقاط بعض الآيات القرآنيّة . قام تلميذ عبد الجبّار - وهو أبو الحسين البصريّ - بذكر رأي يخالفه الشّيخ المفيد ، فقال :

(جواز نسخ التلاوة دون الحكم ، ونسخ الحكم دون التلاوة)

«يدلّ على جواز ذلك أنّ التلاوة والحكم عبادتان . وكلّ عبادتين فإنّه يجوز أن يصير مثلاهما مفسدتين ، فيجب النهي عنهما . ويجوز أن يصير كلّ واحدة منهما بانفرادها مفسدة ، دون الأُخرى . فيلزم النهي عنها ، دون الأُخرى »[٤] .

وأورد آية الرجم بوصفها مثالاً على قراءة منسوخة مع بقاء حكمها ، فقال :

---

(١) أوائل ١٠١ .

(٢) شرح ٨٣ — ٥٧٦ ؛ المغني ١٦/ ١٤٢ — ٩٧ .

(٣) شرح ٨٥ — ٥٨٣ — ؛ المغني ١٦/ ٧٥ — ٦٥ .

(٤) المعتمد ١/ ٤١٨ .

«والشّيخ والشّيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله». وقد قبلها عمر بن الخطّاب على أنّها حقيقيّة أصيلة. والمثال الّذي ضرب به أبو الحسين عن نسخ الحكم والآية كليهما مأخوذ من حديث روته عائشة قالت فيه: أُوحي إلى النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ أنّ عشر رضعات يرضعها طفل من ثدي امرأة اجنبيّة توجب قرابة رضاعيّة. وجاء بعد هذا الحديث أنّ هذه الرضعات العشر قد قُلّلت إلى خمس[1]. ولا ضرورة إلى القول بأنّ الأخبار غير المسندة لا وزن لها عند الإماميّة.

المسألة الأُخرى هي: هل إنّ السنّة قادرة على نسخ القرآن؟ يقول الشّيخ المفيد:

(القول في نسخ القرآن بالسّنّة)

«وأقول: إنّ القرآن ينسخ بعضه بعضاً ولا ينسخ شيء منه السنّة. بل تنسخ السنّة به كما تنسخ السنّة بمثلها من السنّة. قال الله، عزّ وجلّ: «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها» البقرة/١٠٦. وليس يصحّ أن يماثل كتاب الله ـ تعالى ـ غيره، ولا يكون في كلام أحد من خلقه خير منه. ولا معنى لقول أهل الخلاف: «نأت بخير منها» في المصلحة، لأنّ الشيء لا يكون خيراً من صاحبه بكونه أصلح منه لغيره. ولا يطلق ذلك في الشرع، ولا تحقيق اللّغة. ولو كان ذلك كذلك، لكان العقاب خيراً من الثواب، وإبليس خيراً من الملائكة والأنبياء. وهذا فاسد محال. والقول بأنّ السّنّة لا تنسخ القرآن، مذهب أكثر الشيعة، وجماعة من المتفقّهة، وأصحاب الحديث. ويخالفه كثير من المتفقّهة والمتكلّمين»[2].

يقول أبو الحسين: بالرغم من أنّ الشافعي ينكر أن تكون السنّة قادرة على نسخ

---

(١) المعتمد ١/ ٤١٨. فيما يخصّ الأصالة المشكوكة لهذا الحديث الأخير، راجع: نولديكه، تاريخ القرآن ١/ ٢٥٤ ـ ٢٥٣. حيث قال بأنّ هذا الحديث قد وُضع لدعم مدرسة من المدارس.

(٢) أوائل ١٠٢. وذكر هذا الموضوع نفسه في أصول الفقه ١٩٣.

القرآن ، فإنّ أتباع أبي حنيفة يرون ذلك معقولاً . وكان البعض يعتقد بأنّ ذلك قد تحقّق فعلاً[١] . وضمن استدلاله على أنّ هذا الأمر ممكن عقلاً ، ذكر أبوالحسين أبا هاشم الجبّائي أنّه يتّفق مع هذا الرأي[٢] . وتطرّق أبو الحسين الى آية الرجم في القسم الثاني من استدلاله ، ليدلّ على أنّ حكماً من القرآن قد نسخ بواسطة السنّة حقّاً[٣] . وهذه هي نفس الآية الّتي نقلها كآية منسوخة من القرآن. وبناءاً على كلامه ، فإنّ هذه الآية لم تعد جزءاً من القرآن ، بل أصبحت جزءاً من السّنّة .

إذن ، مسألة نسخ شيء من القرآن بالسنّة ، كانت مثار نزاع وخلاف بين أهل السنّة. إنّ موقف الشّيخ المفيد منها ـ وهو موقف معظم الشيعة على حدّ تعبيره ـ بدرجة لا يقدر معها حتّى الخبر الصحيح المروي عن الإمام أن ينسخ شيئاً من القرآن. وذكر الشّيخ المفيد في مكان آخر أنّ أقوال الأئمّة لا ينسخ بعضها بعضا[٤] .

المتشابهات

ذكر الشّيخ المفيد أنّ في القرآن آيات متشابهة[٥] . هنا يُمهّد الطريق أمام أحاديث رويت من أجل توضيح متشابهات القرآن.

يعتقد عبد الجبّار بأنّه لا وجود لمتشابهات محسوسة في القرآن ، لأنّ واجب المتكلّم الحكيم أن يعطي معنى معيّناً لكلّ شيء يقوله . وهذا ما ينطبق على الله في أعلى شكل من أشكاله[٦] .

---

(١) المعتمد ٤٢٤/١.

(٢) نفس المصدر٤٢٨.

(٣) نفس المصدر٤٢٩.

(٤) أصول الفقه ١٩٤ .

(٥) أوائل ١٠١ .

(٦) المغني ٣٥٥/١٦ - ٣٤٧؛٣٨٣-٣٧٠.

الشّيخ المفيد بوصفه ناقداً الحديث

رأينـا سابقـاً أنّ الشّيـخ المفيد يرفض الإجماع، واستعمال القياس، كطريقين ومصدرين فقهيّين. وكذلك ينكر قدرة أخبار الآحاد مالم يقترن بها ما يدلّ على صدق راويها على البيان. هذا من الناحية النظريّة أمّا من الناحية العمليّة، فماذا كان يفعل الشّيخ المفيد بوصفه فقيهاً؟ سئل في المسألة الثامنة من «المسائل السّرويّة» بما يلي:

«ما قوله - أدام الله تعالى نعماءه - فيمن سدّد طرفاً من العلم، ووقعت إليه الكتب المصنّفة في الفقه عن الأئمّة الهادين - عليهم السّلام - فيها اختلاف ظاهر في المسائل الفقهيّة كما وقع الاختلاف بين ما أثبته الشيخ أبو جعفر بن بابويه - رحمه الله - في كتبه من الأخبار المسندة عن الأئمّة - عليهم السّلام - وبين ما أثبته الشّيخ أبو علي بن الجنيد - رحمه الله - في كتبه من المسائل الفقهيّة المجرّدة في الأسانيد؟ هل يجوز أن يجهد رأيه، و يعوّل على ماهو الحقّ عنده، والأصوب لديه أن يعتمد على المسندات دون المراسيل»[1].

إنّ المصنّف الثاني الّذي ذكر اسمه هنا هو أبو علي محمّد بن احمد بن الجنيد الإسكافيّ (المتوفّى سنة ٣٨١/٩٢-٩٩١). وهو فقيه قبل أن يكون محدّثاً، وحتّى أنّه - كما قال الشّيخ الطوسيّ - «كان يرى القول بالقياس، فتركت لذلك كتبه، ولم يعوّل عليها»[2].

يقول الشّيخ المفيد في القسم الأوّل من جوابه بأنّه لا ينبغي للقارىء العامي أن يحكم فيما وقع فيه الاختلاف اعتماداً على الأحاديث المتناقضة، بل عليه أن يرجع إلى شخص مطّلع يعلم ذلك. وفيما يلي نصّ جوابه:

---

(١) السّرويّة ٥٦ ــ ٥٥.

(٢) الفهرست للشيخ الطوسيّ ١٦.

«إنّه لا يجوز لأحد من الخلق أن يحكم على الحقّ فيما وقع فيه الاختلاف من معنى كتاب أو سنّة أو مدلول دليل عقليّ إلّا بعد إحاطة العلم بذلك، والتمكّن من النظر المؤدّي إلى المعرفة. فمتى كان مقصّراً عن علم طريق ذلك، فليرجع إلى من يعلمه ولا يقول برأيه فظنّته. فإن عوّل على ذلك فأصاب الاتفاق، لم يكن مأجوراً، أو إن أخطأ الحقّ فيه، كان مأزوراً»[1].

بعد ذلك يقدّم الشّيخ المفيد رأيه في توثيق ابن بابويه بوصفه محدّثاً، فيقول ما نصّه:

«والّذي رواه أبو جعفر - رحمه الله - فليس يجب العمل بجميعه إذا لم يكن ثابتاً من الطرق الّتي نعلّق بها قول الأئمّة - عليهم السّلام - إذ هي أخبار آحاد لا توجب عملاً ولا علماً، وروايتهما عمّن يجوز عليه السّهو والغلط. وإنّما روى أبو جعفر - رحمه الله - ما سمع، ونقل ما حفظ، ولم يضمن العهدة في ذلك.

وأصحاب الحديث ينقلون الغثّ والسّمين، فلا يقتصرون في النقل على المعلوم. وليسوا بأصحاب نظر وتفتيش ولا فكر فيما يروونه وتمييز. فأخبارهم مختلطة لا يتميّز منها الصّحيح من السّقيم إلّا بنظر في الأُصول، واعتماد على النظر الّذي يوصل إلى العلم بصحّة المنقول»[2].

إنّ انتقاد الشّيخ المفيد ابن بابويه وغيره من المحدّثين مضاعف عموماً. أوّلاً: إنّهم، بدل أن يحقّقوا في مصادر رواياتهم، ينقلون كلّ خبر يتفرّد بروايته راو واحد، أو يرويه رواة غير موثوقين. ثانياً: إنّهم، بدل أن يُعملوا قدرتهم العقليّة للتحقيق في محتوى الأحاديث من أجل التّمييز بين ما يوافق العقل ممّا لا يوافقه، يروون كلّما صادفهم في طريق قراءتهم ومطالعتهم.

إنّ مؤاخذة الشّيخ المفيد ابن الجنيد هي من نوع آخر، فهو يقول ما نصّه:

---

(١) السّرويّة ٥٦.

(٢) السّرويّة ٥٦.

«فأمّا كتب أبي علي بن الجنيد، فقد حشّاها بأحكام عمل فيها على الظن، واستعمل فيها مذهب المخالفين في القياس الرذل. فخلط بين المنقول عن الأئمّة -عليهم السّلام- و بين ما قاله برأيه، ولم يفرد أحد الصنفين من الآخر. ولو أفرد المنقول من الرأي، لم يكن فيه حجّة، لأنّه لم يعتمد في النقل المتواتر من الأخبار. وإنّما عوّل على الآحاد»[١].

إنّ ابن الجنيد، مضافاً إلى اعتماده على الأحاديث الضعيفة، يقف على طرف يناقض فيه ابن بابويه تماماً. ويخلط تقريراته بالأحكام الظنيّة والاستدلال القياسي بكلّ جرأة. وهذا ما يرفضه الشّيخ المفيد.

بعد نقده لابن بابويه، وابن الجنيد، يتحدّث الشّيخ المفيد عن الطريق الّذي يجب أن يسلكه السائل، فيقول:

«وللشيعة أخبار في شرائع مُجْمَعٌ عليها بين عصابة الحقّ، وأخبار مختلف فيها. فينبغي للعاقل المتدبّر أن يأخذ بالمجمع عليه كما أمر بذلك الصّادق -عليه السّلام- و يقف في المختلف فيه مالم يعلم حجّة في أحد الشيئين منه، و يردّه إلى من هو أعلم منه، ولا يقنع منه بالقياس فيه دون البيان على ذلك والبرهان، فإنّه يسلم بذلك من الخطأ في الدّين والضلال إن شاء الله»[٢].

ففي قبول الأحاديث المتّفق عليها بين الإماميّة، ينهج العاقل المتدبّر نوعاً من الإجماع عند الشيعة الذي هو أضيق ممّا عند السنّة، ذلك انّه يتعلّق بصحّة الروايات فقط. ويجب أن تعرض الأخبار المشكوكة على أهل الخبرة. وهؤلاء لا حقّ لهم أن يستعملوا

---

(١) السّرويّة ٥٧ ــ ٥٦. وجاء فيما يلي هذا الموضوع ما نصّه: «وإن كان في علمه ما نقل غيره من أصحاب الحديث ما هو معلوم، وإن لم يتميّز لهم ذلك لعدولهم عن طريق النظر فيه، وتعويلهم على النقل خاصّة، والسّماع من الرجال، والتقليد دون النظر والاعتبار».

(٢) نفس المصدر ٥٧.

القياس المتوكّئ على الروايات الأُخرى عند تحقيقهم تلك الأخبار، بل عليهم أن يستعينوا فقط بالبراهين العقليّة.

ويستطرد الشّيخ المفيد في كلامه، فيقدّم نفسه في المقطع التالي على أنّه من أهل الخبرة:

«وقد أجبت عن كثير من الأخبار المختلفة في مسائل وردت عليّ بعضها من نيسابور، و بعضها من الموصل، وبعضها من فارس، وبعضها من ناحية تعرف بمازندران تضمّنت مسائل القوم المذكورين أخباراً تختلف ظواهرها في أنواع شتّى من الأحكام. وأودعت كتاب «التمهيد» أجوبة عن مسائل مختلفة، جاءت فيها الأخبار عن الصّادقين ـ عليهم السّلام ـ وبيّنت ما يجب العمل عليه من ذلك بدلائل لا يطعن فيها، وجمعت بين معان كثيرة من أقاويل الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ بظنّ كثير من الناس انّ معانيها تتضاد، وكذا ثبّتّ اتفاقها في المعنى، وأزلت شبهات المستضعفين في اختلافها. وذكرت مثل ذلك في كتاب «مصابيح النور في علامات أوائل الشهور» وشرعت طرقاً يوصل بها إلى معرفة الحقّ فيما وقع فيه الاختلاف بين أصحابنا من جهة الأخبار»[1].

استطاع الشيخ المفيد ـ نتيجة لدقّته في غربلة الأحاديث المشكوكة وفرزها، والتنسيق بين محتويات الأحاديث الصحيحة ـ أن يوجّه نقده لابن الجنيد بسبب تمسّكه المفرط بالأحاديث، فقال:

«وأجبت عن المسائل الّتي كان ابن الجنيد جمعها وكتبها إلى أهل مصر، ولقّبها «بالمسائل المصريّة» وحول الأخبار فيها أبواباً، وظنّ أنّها مختلفة في معانيها، ونسب ذلك إلى قول الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ فيها بالرأي. وأبطلت ما ظنّه في ذلك وتخيّله. وجمعت بين جميع معانيها حتّى لم يحصل فيها

---

(١) السّروية ٥٨ ــ ٥٧. [ولكن الشّيخ المفيد لم يصرّح بأنّه من أهل الخبرة كما يقول المؤلّف. المعرّب].

اختلاف . فمن ظفر بهذه الأجوبة وتأمّلها بإنصاف ، وفكّر فيها فكراً شافياً ، سهل عليه معرفة الحقّ في جميع ما يظنّ أنّه مختلف ، وتيقّن ذلك ممّا يختصّ بالأخبار المرويّة عن أئمّتنا ـ عليهم السّلام »[١] .

لم يذكر النجاشي في رجاله كتاب «المسائل المصريّة» كأحد مؤلّفات ابن الجنيد . بيد أنّه ذكر الكتابين التالين ضمن فهرسة مؤلّفات الشّيخ المفيد ، والكتابات هما : [نقد] رسالة الجنيدي إلى أهل مصر، والنقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي[٢] .

يقول الشيخ المفيد ـ ضمن تلخيصه المسائل المطروحة حول الأحاديث الواردة عن الأئمّة عليهم السّلام ـ بأنّ تعقيدها ليس فقط في كونها ذات مدلول عام أو خاص ، والتكليف الّذي تعيّنه واجب أو مستحب ، ومعناها اصطلاحي أو عرفي . بل ـ مضافاً إلى ذلك ـ فإنّ الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ كانوا يخفون المعاني الباطنيّة خشية البطش والعذاب . وفيما يلي نصّ كلامه :

«وفي الجملة : إنّ أقوال الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ كانت تخرج على ظاهر يوافق باطنه الأمن من العواقب في ذلك . ويخرج منها ما ظاهره خلاف باطنه للتقيّة والاضطرار. ومنها ما ظاهره الإيجاب والإلزام ، وهو في نفسه ندب ونفل واستحباب . ومنها ما ظاهره نفل وندب ، وهو على الوجوب . ومنها عام يراد به الخصوص ، وخاص يراد به العموم . وظاهر مستعار في غير ما وضع له حقيقة الكلام ، وتعريض في القول للاستصلاح والمداراة وحقن الدماء . وليس ذلك بعجب منهم ولا مبتدع . والقرآن الّذي هو كلام الله ـ عزّ وجلّ ـ وفيه الشفاء والبيان قد اختلفت ظواهره ، وتباين الناس في اعتقاد معانيه . وكذلك السّنّة الثابتة عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ فالعلماء على اختلاف في معنى كلامه

---

(١) السّرويّة ٥٨ .

(٢) كتاب الرجال ٣١٢ للنجاشي .

ـ عليه السّلام »[1] .

لـم يتحدّث الشّيخ المفيد ـ في أيّ نقد من نقوده ضدّ المحدّثين ـ عن علم مكتوم لدى الإنسان الخبير في الحديث. بل إنّ اجتهاد الشخص من أهل الخبرة (مع أنّ الشّيخ المفيد لم يستعمل كلمة الاجتهاد) يتجسّد في تمحيصه الأحاديث، وفرزه الأحاديث الصحيحة الموثوقة عن الأحاديث الّتي نقلها رواة ضعفاء، واستعماله قواعد معيّنة في تفسير المجموعة الأولى، على أمل أنّه يستطيع ـ عن هذا الطريق ـ تمييز العام من الخاص، والأمر الواجب من المندوب، والمعنى الباطني الّذي أخفاه الإمام احتياطاً.

لقد لخّص الشّيخ المفيد منهجه في ستّ قواعد. ومعاييره هي: عمل الشيعة، وفور الاعتبار وحجّية الرواة، العمل بالرواية خلال عدد من الأجيال، اتّفاق معظم أصحاب الإمام، عدم تناقضها مع القرآن والعقل. وفيما يلي نصّ كلامه:

«فإذا وجدنا أحد الحديثين متّفقاً على العمل به دون الآخر، علمنا أنّ الّذي اتّفق على العمل به هو الحقّ في ظاهره وباطنه، وأنّ الآخر غير معمول به، إمّا للقول فيه على وجه التقيّة، أو لوقوع الكذب فيه.

وإذا وجدنا حديثاً يرويه [لرواية] عشرة من أصحاب الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ يخالفه حديث آخر في لفظه ومعناه، ولا يصحّ الجمع بينهما على حال رواه اثنان أو ثلاثة، قضينا بما رواه العشرة ونحوهم على الحديث الّذي رواه الإثنان أو الثلاثة وحملنا ما رواه القليل على وجه التقيّة، أو توهّم ناقله.

وإذا وجدنا حديثاً قد تكرّر العمل به من خاصّة أصحاب الأئمّة ـ عليهم

(١) السّرويّة ٥٨. لايقول الشّيخ المفيد بأنّ للقرآن تفسيراً ومعنى باطنيّين. راجع: **أصول الفقه** ١٨٧، حيث قال هناك بأنّ الظاهر عبارة عن الشيء الّذي يفهمه كلّ من يعرف العربيّة. وأمّا «الباطن» فالقارىء يحتاج إلى معلومات إضافيّة، ولكن لايعني هذا تفسيراً باطنيّاً. والأمثلة الّتي يقدّمها الشّيخ المفيد معان اصطلاحيّة وفنيّة للصلاة، والزكاة.

السّلام ـ في زمان بعد زمان وعصر إمام بعد إمام، قضينا به على مارواه غيرهم من خلافه ما لم تتكرّر الرواية والعمل بمقتضاة حسب ما ذكرناه.

فإذا وجدنا حديثاً رواه شيوخ العصابة ولم يوردوا [يرووا] على أنفسهم خلافه، علمنا أنّه ثابت وإن روى غيرهم ممّن ليس في العداد. وفي التخصيص بالأئمّة ـ عليهم السّلام ـ مثلهم إذ ذاك علامة الحقّ فيه. وفرق ما بين الباطل وبين الحقّ في معناه، أنّه لا يجوز أن يفتي الامام ـ عليه السلام ـ على وجه التقيّة في حادثة فيسمع ذلك [هذه] المختصّون بعلم الدّين من أصحابهم، ولا يعلمون مخرجه على أيّ وجه كان القول فيه. ولو ذهب عن واحد منهم، لم يذهب عن الجماعة لا سيما وهم المعروفون بالفتيا والحلال والحرام، ونقل الفرائض والسنن والأحكام.

ومتى وجدنا حديثاً بما يخالفه الكتاب، لا يصحّ وفاقه له على حال، اطّرحناه لقضاء الكتاب بذلك وإجماع الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ عليه.

وكذلك إن وجدنا حديثاً يخالف أحكام العقول، طرحناه لقضيّة العقول بفساده، ثمّ الحكم بذلك على أنّه صحيح. أخرج مخرج التقيّة أو باطل أُضيف إليهم، موقوف على لفظه، وماتجوّز الشريعة فيه القول بالتقيّة، وتحظره، وتقضي العادات بذلك، أو تنكره»[1].

بناءاً على هذا، فإنّ عمل المجتمع الشيعي عامل مهمّ في تشخيص صحّة الحديث وسقمه من قبل الخبير بالحديث.

الخلاصة

إنّ مبدأ التقيّة يحدّ المؤمن الشيعيّ من القيام بأيّ نشاط أو ثورة سياسيّة. وكان

---

(١) تصحيح ٧٢ ــ ٧١.

يُنصح بأن يحافظ على الهدوء والاستقرار تحت نير الحكومة الجائرة حتّى ظهور الإمام المهديّ ـعجلّ الله فرجه (١).

بالرغم من الاختلافات في التعبير، فإنّ الفقه المعتزلي يكمن في إطار أُصول أربعة مستقرّة هي: القرآن، والسّنّة، والإجماع، والقياس. يرفض الشّيخ المفيد الأصلين الأخيرين، ويجعل بدل الإجماع حجيّة الإمام المتحقّقة عن طريق الروايات. والمسائل الّتي ليس لها حكم معيّن في القرآن أو الحديث تعالج بواسطة العقل، لا بواسطة الاستدلال عن طريق القياس مع الأحكام الأُخرى.

لا يعتبر الشيخ المفيد خبر الواحد قاعدة سليمة موثوقة للعمل. ولكن في الحالات الطارئة يمكن الاطمئنان إلى صحّة خبر الواحد بإحدى الوسيلتين التاليتين: الأُولى: اقترانه مع الدليل العقلي. الثانية: إجماع كافّة الشيعة عليه. ولم يعيّن الشّيخ المفيد الحدّ الأدنى لعدد الرواة حتّى يكسب الحديث صفة التواتر.

إنّ أحد الواجبات المهمّة لعلماء الشيعة هو توضيح وشرح المعنى الباطني للأحاديث المرويّة عن الأئمّة ـعليهم السّلام ـ، التي كانوا يقولونها على سبيل التقيّة بين الحين والآخر.

وجّه الشّيخ المفيد نقده لابن الجنيد، بسبب استعماله القياس والرأي الشخصي في الأحكام، مضافاً إلى اعتماده على أخبار الآحاد في فتاواه. وكذلك انتقد ابن بابويه لاعتماده على الأحاديث الضعيفة، وإخفاقه في تحكيم العقل عند شرحها وتفسيرها.

---

(١) هذا خلاف المشهور عن الشيعة وما تميّزوا به من روح ثورية متّقدة على مرّ التاريخ. ثمّ إنّ التقيّة عند علماء الشيعة على ثلاثة أنواع: واجبة، محرّمة، ومخيّرة. فإذا كان هناك خطر على بيضة الإسلام فإنّ التقيّة محرّمة عندئذ. ولو كان ما يزعمه الكاتب صحيحاً، فبم يفسّر الثورات والانتفاضات الشيعيّة العديدة في التاريخ؟ المعرّب.

القسم الثانى

ابن بابويه

كان المحدّث الشيعي : أبوجعفر، محمّدبن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي (المتوفى سنة ٣٨١/٩٢-٩٩١)[١] أحد أساتذة الشيخ المفيد. إنّ الهدف من هذا القسم هوعقد مقارنة بين ما يُستشقّ من علم الكلام عند الشيخ الصدوق، و بين علم الكلام عند تلميذه. علماً بأنّنا قد اطّلعنا فيما سبق على الانتقادات الّتي وجّهها الشيخ المفيد ضدّ ابن بابويه بوصفه محدّثاً.

ليس من الضروري هنا عرض موجز لفكر ابن بابويه بشأن جميع النقاط، لأنّه هو نفسه طرح عقائده في «رسالة الاعتقادات»[٢]، وفي بداية «الهداية»[٣]، وفي «أماليه»[٤]. في رسالتيه الاعتقاديتين الأخيرتين، ذكرت المبادىء التي يجب الإقرار بها في مقدّمة تقارير أوسع عن الواجبات التي ينبغي القيام بها. بما أنّ خلاصات ابن بابويه

---

(١) راجع: ا. فيزي، «ابن بابويه»، الطبعة الثانية لدائرة المعارف الإسلامية ٣/٢٧ـــ٧٢٦، للاطّلاع على ترجمة حياته. وحول تلفّظ اسمه، انظر: ا. فيزي، رسالة اعتقاد شيعيّة («جمعيّة البحوث الاسلامية»، رقم ٤٩؛ اوكسفورد: إصدارات جامعة اوكسفورد، ١٩٤٢)٨، حاشية ٢.

A. Fyzee، Ashi'ite Creed («Islamic Research Association Series» No-9).

(٢) النصّ العربي لـ رسالة الاعتقادات مندرج في مجموعة تمّ تسميتها من خلال اسم أوّل رسالة فيها تدعى: الباب الحادي عشر (طهران: مركز إصدار الكتب، ١٣٧٥هـ) ١١٥ـــ٦٦، وهي طبعة معادة من طبعة سنة ١٢٩٢. ورسالة اعتقاد شيعية لفيزي ترجمة لـ رسالة الاعتقادات من الطبعة العربية في النجف ودلهي، مع مطابقتها لطبعة ١٢٧٠هـ في طهران. ما نقل في هذا القسم مأخوذ من الترجمة الإنجليزية للنصّ العربي. وسوف يذكر رقم الصفحة في ترجمة فيزي بعد علامة «ف».

(٣) الهداية ١٢-١.

(٤) ابن بابويه، امالي الشيخ الصدوق مع الترجمة الفارسية (طهران: إسلاميّة؛ ١٣٨٠هـ) ٦٥٤ـــ٦٣٩.

عن المذهب تحول دون تقديم وصف تام هنا ، فإنّ منهجيّة هذا القسم سوف تنصبّ على اختيار النقاط التي يختلف فيها مع تلميذه المفيد ، والتركيز عليها . ولا نتطرّق الى المسألة الأكبر التي تخصّ مصدر الأحاديث التي كانت في متناول يد ابن بابويه ، و بواعثه على انتقاء الروايات التي أفاد منها .

الفصل الثاني عشر

استعمال العقل

يروي ابن بابويه أحاديث عن الإمام جعفر الصادق - عليه السلام - ورد فيها النهي عن الجدل في الله[1] ، وتهديد أصحاب الكلام بالهلاك[2] . وطبقاً لتلك الأحاديث فإنّ ابن بابويه لا يجيز الجدل الّا في حدود نقل وتوضيح كلمات الله ورسوله - صلّى الله عليه وآله - والأئمّة. فهو يقول : «فأمّا الاحتجاج على المخالفين بقول الله ، وقول رسوله ، وبقول الأئمّة ، أو بمعاني كلامهم لمن يحسن الكلام فمطلق. وعلى من لا يحسن فمحظور ومحرّم »[3] . فحتّى هنا نرى أنّ الحدّ المسموح به للخبراء مقصور على نقل الأخبار وتوضيحها . هذا هو تصوّر ابن بابويه عن دور الشخص الخبير في علم الكلام.

يجيب الشيخ المفيد أنّ الجدال على ضربين : أحدهما بالحق ، والآخر بالباطل. فالأوّل مرغوب ، وأوصى به القرآن والأئمّة ، إذ لم يقوموا بجدال المخالفين في الدين فحسب بل « كان شيوخ أصحابهم في كلّ عصر يستعملون النظر و يعتمدون الحجاج ويجادلون بالحق ويدفعون بالباطل بالحجج والبراهين. وكان الأئمّة - عليهم السّلام - يحمدونهم على ذلك ويمدّونهم و يثنون عليهم »[4] . ونقل الشيخ المفيد روايات عن الكليني لتأييد كلامه. و برّر حظر الكلام في الله بقوله : «فأمّا النهي عن الكلام في الله - عزّ وجلّ -

---

(١) التوحيد ٦١ — ٤٥٦ ؛ الهداية ٣ ؛ رسالة ٧٤ — ٧٣ ، ف ، ٤٤ — ٤٣ .

(٢) رسالة ٧٤ ، ف ٤٣ .

(٣) نفس المصدر ٧٤ ، ف ٤٣ .

(٤) تصحيح ٢٧ — ٢٦ .

فإنّما يختصّ بالنهي عن الكلام في تشبيهه بخلقه وتجويره في حكمه »[١] .

بعد ذلك هاجم الشيخ المفيد المخالفين لاستعمال العقل والنظر واصفاً إيّاهم بضعف الرأي. وأشار الى أنّ النظر غير المناظرة ، وقد يصحّ في الأعصار المتأخّرة النهي عن المناظرة للتقيّة وغير ذلك . ولا يصحّ النهي عن النظر لأنّ في العدول عنه المصير الى التقليد المذموم باتّفاق الكلمة[٢] .

يصرّح ابن بابويه على أن التقيّة واجبة على جميع الإمامية حتّى ظهور الإمام الثاني عشر - عليه السّلام -[٣] . «والتّقيّة في كلّ شيء حتّى يبلغ الدم ، فإذا بلغ الدم فلا تقيّة »[٤] . يعارض الشيخ المفيد هذا الرأي ، و يقول بأنّ التقيّة لا تجب بالضرورة إلّا إذا حصل اليقين لأحد بأنّه سوف يهلك إذا أظهر إيمانه الحقيقي[٥] . إنّ عدم الاتّفاق في موضوع التقيّة انعكاس آخر لاختلاف الآراء بين ابن بابويه والشيخ المفيد بشأن المناظرة في المواضيع الدينية . يؤوّل الشيخ المفيد الأحاديث التي تنهى عن الجدل من خلال التفريق بين العلماء

---

(١) نفس المصدر ٢٧ . وجّه الشيخ المفيد القارىء الى ثلاثة من كتبه غير متوفّرة الآن : **الأركان في دعائم الدين** و **الكامل في علوم الدين** و **عقود الدين** . جمع وناقش فيها أحاديث تبدو أنّها ضدّ علم الكلام العقلي . و يكشف هذا على أنّ الشيخ كان متثاقلاً من تبرير وجود علم الكلام بوصفه علماً مباحاً أمام محدّثي الإمامية في عصره .

(٢) **تصحيح** ٢٨ .

(٣) **رسالة** ٠٥ ــ ١٠٤ ، ف ، ١٢ ــ ١١٠ .

(٤) **الهداية** ٩ . من جهة أُخرى ، يرى ابن بابويه أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب عيني . بيد أنّه في الظروف غير المساعدة يكون قلبياً . يقول ابن بابو يه في ص ١١ من المصدر المذكور : «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضتان واجبتان من الله عزّ وجلّ على الإمكان . وعلى العبد أن ينكر المنكر بقلبه ولسانه و يده . فإن لم يقدر فبقلبه . وقال الصادق ، عليه السلام : «إنّما يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر مؤمناً فيتّعظ ، وجاهلاً فيتعلّم . فأمّا صاحب سيف وسوط فلا» .
لـلاطّلاع على رأي الشيخ المفيد القائل بأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وظيفتان تقعان على عاتق المجتمع ، راجع : موضوع «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب .

(٥) **تصحيح** ٦٦ .

وغير العلماء، فيقول:

«وقد أمر الصادقون ـ عليهم السّلام ـ جماعة من أشياعهم بالكف والإمساك عن إظهار الحقّ، والمباطنة والستر له عن أعداء الدين. والمظاهرة لهم بما يزيل الريب عنهم في خلافهم. وكان ذلك هو الأصلح لهم. وأمروا طائفة أُخرى من شيعتهم بمكالمة الخصوم ومظاهرتهم ودعائهم الى الحق، لعلمهم بأنّه لا ضرر عليهم في ذلك»[١].

لقد انتقد الشيخ المفيد تعليم أُستاذه بشأن التقيّة من حيث إنّه أجمل القول فيها، ولم يفرّق بين عامّة الناس المأمورين بإخفاء عقائدهم، وبين العلماء والخبراء المكلّفين بالاستدلال للدفاع عن عقائدهم. وابن بابويه الذي غفل عن هذا التفريق، أدان توجّهه بنفسه، لأنّ الشيخ المفيد يقول:

«... إذ قد كشف نفسه فيما اعتقده من الحق بمجالسه المشهورة ومقاماته التي كانت معروفة، وتصنيفاته التي سارت في الآفاق، ولم يشعر بمناقضته بين أقواله وأفعاله. ولو وضع القول في التقيّة موضعه وقيّد من لفظه فيه ما أطلقه، لسلم من المناقضة، وتبيّن للمسترشدين حقيقة الأمر فيها ولم يرتج عليها بابها. و يشكل بما ورد فيها معناها. لكنّه على مذهب أصحاب الحديث في العمل على ظواهر الألفاظ، والعدول عن طريق الاعتبار. وهذا رأي يضرّ صاحبه في دينه، ويمنعه المقام عليه عن الاستبصار»[٢].

يقول الشيخ المفيد بأنّ ابن بابويه كان من أهل الجدل والمناظرة على الرغم من نفسه. بيد أنّ الفارق الأساس بين الإثنين عمليّاً لا يكمن في أنّ ابن بابويه لم يستطع أن يفرّق بين العلماء وعوامّ الناس ـ لأنّه فعل ذلك ـ بل يكمن في أنّه يعتقد بأنّ مهمّة الشخص

---

(١) نفس المصدر.

(٢) تصحيح ٦٧.

الخبير نفسه ، في تصميمه ، مقصورة على شرح الأحاديث . ولم يرغب ابن بابويه أن يكون بعيداً عن تلك الأحاديث ، وأن يشرحها و يؤوّلها ليوجد انسجاماً بينها و بين البحث المستقل . و بالرغم من أنّ الشيخ المفيد كان يقول بأنّ العقل محتاج الى السمع (الوحي) في مقدّماته ونتائجه[١] ، فإنّه كتب رسائل لم تضم مجموعة من الأحاديث فقط ، ونشر مجاميع من أجوبته على الأسئلة الموجّهة اليه التي لا تحتاج الى الأحاديث وشروحها . علماً بأنّه ـ كالمعتاد ـ كان يميّز بين ما يعرف بالعقل ، وما يعرف بالوحي .

جاء تفكير ابن بابويه نفسه حول العلاقة بين العقل والسمع في مقدّمة كتابه عن الإمام الغائب ، وهو كتاب «كمال الدين» . فهويقول بأنّ كلّ من زعم أنّ الدنيا تخلو ساعة من إمام ، لزمه أن يصحّح مذهب البراهمة في إبطالهم الرسالة ، ولولا أنّ القرآن نزل بأنّ محمّداً ـ صلّى الله عليه وآله ـ خاتم الأنبياء ، لوجب كون رسول في كلّ وقت .

واجه ابن بابويه الحظر القرآني بتسمية الأئمّة أنبياء أو رسل . مع هذا فإنّه قال فيما يخصّ ضرورة وجود خلفاء للأنبياء ، ما نصّه :

«فلمّا صحّ ذلك [أي : نصّ القرآن على أنّ محمّداً ـ صلّى الله عليه وآله ـ خاتم الأنبياء] ، لارتفع معنى كون الرسول بعده ، و بقيت الصورة المستدعية للخليفة في العقل . وذلك أنّ الله ـ تقدّس ذكره ـ لا يدعو إلى سبب إلّا بعد أن يصوّر في العقول حقائقه . وإذا لم يصوّر ذلك ، لم تتّسق الدعوة ولم تثبت الحجّة ، وذلك أنّ الأشياء تألف أشكالها ، وتنبو عن أضدادها . فلو كان في العقل إنكار الرسل ، لما بعث الله ـ عزّ وجلّ ـ نبيّاً قط .

مثال ذلك الطبيب يعالج المريض بما يوافق طباعه . ولو عالجه بدواء يخالف طباعه ، أدّى ذلك الى تلفه . فثبت أنّ الله أحكم الحاكمين لا يدعو الى سبب

(١) أوائل ١٢ ـ ١١ .

إلّا وله في العقول صورة ثابتة »[١] .

نلحظ هنا أثراً من نظرية الأفكار الفطرية والمعرفة عن طريق التذكير. مضافاً الى ذلك ، فإنّ الفرض قائم بأنّ كلّ شيء - بما فيه الفكر - يحدث بواسطة التدبير الإلهي . فلو رأى العقل شيئاً ما معقولاً ، فهذا يعني أنّ الله أعدّ نفس صاحبه لتقبّله ، لا أنّه جعل ذلك الشيء ملائماً لأن تقبله النفس. فالنفس - إذن - تستعدّ من قبل الله لأن تتقبّل الفكرة الّتي تعيها من التعاليم الشيعية القائلة بوجود خلفاء للنبي .

إنّ ما يطلق عليه الشيخ المفيد دليلاً عقليّاً على وجود الإمام ينبثق من المبدأ القائل بأنّ الله لا يمكن ان يكلّف الناس ما لا طاقة لهم به ، وانّه كلّفهم إطاعة الشريعة ومراعاة أحكامها . يضيف الشيخ المفيد الى ذلك مقدّمة تحكي ضرورة وجود إمام حاضر لتحديد ما تريده الشريعة من الناس[٢] . بيد أنّه يتحدّث قليلاً حول علاقة العقل بالسمع (الوحي) .

ثمّة شيء من الغموض في ملاحظات ابن بابويه حول الحديث القائل : «عرفنا الله بالله » . فهو يبدو، قبل كلّ شيء ، أنّه يضع كلّ حاجة الى السمع جانباً . وفيما يلي نصّ كلامه :

«القول الصواب في هذا الباب هو أن يقال : عرفنا الله بالله لأنّا إن عرفناه بعقولنا ، فهو - عزّ وجلّ - واهبها . وإن عرفناه - عزّ وجلّ - بأنبيائه ورسله وحججه - عليهم السّلام - فهو - عزّ وجلّ - باعثهم ومرسلهم ومتّخذهم حُججاً . وإن عرفناه بأنفسنا ، فهو - عزّ وجلّ - مُحدثها . فبه عرفناه »[٣] .

أجاز ابن بابويه للعقل هنا أن يكون قابلاً لتحصيل شيء من المعرفة عن الله . وفي الحقيقة ، إنّه انبرى الى إثبات وجود الله عن طريق حدوث العالم . بيد أنّه لا ينبغي لأحد

---

(١) كتاب كمال الدين (الطبعة الحجرية ١٣٠١هـ طهران) ٤ .

(٢) الإفصاح ٤ .

(٣) التوحيد ٢٩٠ .

أن يضفي على عبارة: «إن عرفناه بعقولنا» أكثر من المعنى الذي تتحمّله. لا يقول ابن بابويه - بشكل إيجابي - إنّ هذه فرضيّة حقيقيّة. فقصده هو أنّه حتّى في مثل هذه الحالة، فإنّ اعتبار المعرفة بالله من الله.

بعد النصّ السابق مباشرة، يشرح ابن بابويه حديثاً آخر يفيد بأنّنا نحتاج الى شخص مرسل من الله لمعرفة الله، فيقول:

«قال الصادق - عليه السّلام -: «لولا الله ما عرفنا. ولولا نحن ما عرف الله». ومعناه لولا الحجج، ما عُرف الله حقّ معرفته. ولولا الله، ما عُرف الحجج. وقد سمعتُ بعض أهل الكلام يقول: لو أنّ رجلاً ولد في فلاة من الأرض، ولم يرَ أحداً يهديه ويرشده حتى كبر وعقل ونظر الى السماء والأرض، لدلّه ذلك على أنّ لهما صانعاً ومحدثاً. فقلتُ: إنّ هذا شيء لم يكن. وهو إخبار بما لم يكن أن لو كان كيف كان يكون. ولو كان ذلك، لكان لا يكون ذلك الرجل إلّا حجّة الله تعالى ذكره على نفسه، كما في الأنبياء - عليهم السّلام - منهم من بُعث الى نفسه. ومنهم من بُعث الى أهله وولده. ومنهم من بُعث الى أهل محلّته. ومنهم من بُعث الى أهل بلده. ومنهم من بُعث الى الناس كافّة»[1].

وهذا يعني أنّ الإنسان يحتاج الى شخص مرسل من الله، ومكلّف أن يهديه الى معرفة الله.

ليس من الصحيح أنّ كلّ أحد يمكنه أن يكون حجّة لله. فهو يحتاج الى أن يكون مُلهَماً من الله. يواصل ابن بابويه كلامه السابق، فيقول:

«وأمّا استدلال ابراهيم الخليل - عليه السّلام - بنظره الى الزّهرة ثمّ الى القمر ثمّ الى الشّمس، وقوله لمّا أفلت: «يا قوم إنّي بريء ممّا تشركون» الأنعام/٧٨ فإنّه - عليه السلام - كان نبيّاً مُلهَماً مبعوثاً مرسلاً. وكان جميع قوله

---

(١) التوحيد ٢٩١ ـــ ٢٩٠.

بإلهام الله ـ عزّ وجلّ ـ إيّاه. وذلك قوله ـ عزّ وجلّ ـ : «وتلك حجّتنا آتيناها ابراهيم على قومه» الأنعام/٨٣. وليس كلّ أحد كإبراهيم ـ عليه السلام ـ. ولو استُغني في معرفة التوحيد بالنظر عن تعليم الله ـ عزّ وجلّ ـ وتعريفه، لما أنزل الله ـ عزّ وجلّ ـ ما أنزل من قوله: «فاعلم أنّه لا اله إلّا الله» محمّد/١٩»[١].

يقصد ابن بابويه هنا أنّ العقل لا يستطيع أن يتوصّل الى معرفة الله بصورة تامّة دون مساعدة السمع (الوحي)، علماً بأنّ هذا لا يعني أنّ النتائج التي يتوصّل اليها العقل فاقدة الاعتبار. و يتحدّث عن الوضع القائم فيما يخصّ الكيفيّة التي يبلغ بها الناس معرفة الله. ولا يخوض في مسألة قدرة العقل وحده، وسواء لإثباتها أو دحضها. بعامّة، فإنّ ابن بابويه لا يفرّق بين عمل العقل، وعمل السمع (الوحي)، ولا يعتمد على بحثه الشخصي حيثما كان ثمّة حديث يتطرّق لتوضيح نقطة من النقاط. علماً بأنّ كتابيه: «علل الشرائع» و«معاني الأخبار» المخصّصين للحديث عن علل الأشياء وأدلّتها، يتكوّن جميع ما فيهما تقريباً من الأحاديث.

من جهة أُخرى، يميل الشيخ المفيد الى الاعتماد على العقل حتّى عندما تكون في متناول يده أحاديث تخبر عمّا يمكن إحرازه عن طريق العقل. على سبيل المثال، عندما يُسأل عن المساءلة في القبر، يقول بأنّه في الوقت الذي يكون فيه الوحي وسيلتنا الى معرفة حقيقة المساءلة، فإنّا نعلم عن طريق العقل بأنّ الحياة تعود الى الميّت، فيصبح خاضعاً للسؤال والجواب. وثمّة أحاديث موجودة أيضاً تذكر عودة الحياة، بيد أنّه ـ كما يقول ـ لا ضرورة لهذه الأحاديث، لأنّه يستطيع أن يصل الى هذه النتيجة بدونها[٢].

توسيعاً لرأي ابن بابويه المبسّط القائل بأنّ كلّ ما لم يحظر على نحو التحديد، فهو مباح[٣]،

---

(١) التوحيد ٢٩٢.

(٢) تصحيح ٤٧ ـــ ٤٦.

(٣) رسالة ١٠٧، ف ١١٦.

يوضّح الشيخ المفيد ذلك بقوله إنّه في الوقت الذي يمكن الحكم على بعض الأشياء بالعقل وحده ، وأنّه يتردّد في الحكم على أشياء أُخرى ، فالحكم ـ بعد استقرار الشرائع ـ أنّ كلّ شيء لا نصّ في حظره ، فإنّه على الإطلاق[١] . طبيعيّاً ، ثمّة اختلاف بين تلمّس العلّة للأوامر الإلهيّة ، وبين تثبيت الحقّ والباطل بواسطة العقل والاستدلال . ينقل ابن بابويه ـ مستحسناً ـ رأي الفضل بن شاذان القائل بوجود علل حكيمة لجميع الأ وامر الإلهيّة[٢] ، و يعدّ العلل التي ذكرها الفضل لكثير من أحكام الشريعة[٣] . في ضوء ما تقدّم ، يتبيّن لنا أنّ ابن بابويه لا ينكر حقّ العقل في البحث والتنقيب حول مواضيع العقيدة والشريعة ، حتى لو لم يمارس شخصيّاً هذا الحق.

بعد ذلك ، يتّخذ ابن بابويه موقفاً حذراً حيال علم الكلام العقلي ، ويقصر دوره على شرح معاني الأحاديث وتوضيحها ، مقيّداً ذلك بأنّه من حقّ الخبراء الذين لا يقع عليهم ضرر من جرّاء هذا العمل. و يؤكّد ابن بابويه كذلك على التقيّة معارضاً المناظرة. بيد أنّه ـ من جهة أُخرى ـ كان يشترك في المناظرات ، كما نوّه بذلك الشيخ المفيد عمليّاً ، كان ابن بابويه متشدّداً في التمسّك بالمعنى الحرفي للحديث ، لذلك من العسر بمكان تحديد رأيه الشخصي . يشير الى نظرية من نظريات المعرفة توجب التوفّر على الأفكار الفطرية لتوضيح الانسجام بين العقل والسمع ، و يعتقد بأنّ السمع ضروريّ للإنسان حتّى يبلغ معرفة الله . بإيجاز ، فإنّ تلميذه كان الى حدّ ما محقّاً في مؤاخذته ، عندما يقول عنه : «لكنّه على مذهب أصحاب الحديث في العمل على ظواهر الألفاظ ، والعدول عن طريق الاعتبار»[٤] . ومن خلال هذه المؤاخذة ، يمكن أن يستنتج الانسان رأي الشيخ المفيد نفسه بشأن مهمّة الشخص الأخصّائي في علم الكلام .

---

(١) تصحيح ٦٩ .

(٢) علل الشرائع والأحكام والأسباب ٢٥٢ ــ ٢٥١ (النجف ، الحيدرية ، ١٩٦٦) .

(٣) نفس المصدر ٢٧٤ ــ ٢٥٢ .

(٤) تصحيح ٦٦ .

الفصل الثالث عشر

التوحيد

كـان ابن بابويه توّاقاً الى دحض التهمة القائلة بأنّ أحاديث الإمامية متضاربة مع التـوحـيـد والـعـدل الإلهيّين. فهو يقول في مستهلّ كتاب التوحيد : «إنّ الذي دعاني الى تـألـيـف كـتـابي هذا أنّي وجدتُ قوماً من المخالفين لنا ينسبون عصابتنا الى القول بالتشبيه والجبـر، لما وجدوا في كتبهم من الأخبار التي جهلوا تفسيرها ولم يعرفوا معانيها ووضعوها في غير مـوضـعـهـا »[1] . ثـمّ يـتـابع كلامه فيقول بأنّ هذه الأحاديث يجب أن تؤوّل وتُـفسّر بـنفس التوجّـه السليم في تأويل القرائن الواردة حول تفسير الآيات القرآنية . من الواضح أنّ المـخـالـفين المقصودين هنا هم المعتزلة الذين طالما كانوا مستعدّين لتأويل الآيات التشبيهيّـة بغير معناها اللفظي.

ثـمّـة بـحـث حـول الـعدل الإلهي في الفصل القادم سوف يكشف لنا بأنّ كتاب «الـتـوحـيد» قد أُلّف في عصر متأخّر عن العصر الذي كان فيه ابن بابويه على اتّصال أكثر بـالمـعـتـزلة. فمبدأ العدل الذي يتحدّث عنه هذا الكتاب يختلف ـ بكلّ جلاء ـ عمّا جاء في «الهدايـة» و«رسـالـة الاعـتـقـادات» . أمّا مبدأ التوحيد فليس فيه مثل هذا الاختلاف . حيث إنّ ذينك الكتابين، أعني : «الهداية» و«رسالة ...» هما لدحض التشبيه . وكلاهما ينكر إمكان رؤية الله . بيد أنّ ابن بابويه ـ في كتاب التوحيد ـ يؤوّل غالبـاً الأحاديث التي يـرو يـهـا من خلال ملاحظات توضيحيّـة من عنده. وهكذا فإنّ بعض هذه الملاحظات هي

---

(١) التوحيد ١٧ .

لإثبات عقيدته المخالفة للتشبيه ، التي كان قد اكتفى ببيانها فقط في نتاجاته المبكّرة.

إنّ إحدى هذه الملاحظات هي البرهنة على أنّ الله لا يُشبه أحداً من مخلوقاته . يقول ابن بابويه :

«الدليل على أنّ الله سبحانه لا يُشبه شيئاً من خلقه من جهة من الجهات أنّه لا جهة لشيء من أفعاله إلّا محدثة . ولا جهة محدثة إلّا وهي تدلّ على حدوث من هي له . فلو كان الله - جلّ ثناؤه - يُشبه شيئاً منها ، لدلّت على حدوثه من حيث دلّت على حدوث من هي له إذ المتماثلان في العقول يقتضيان حكماً واحداً من حيث تماثلا منها . وقد قام الدليل على أنّ الله - عزّوجلّ - قديم ، ومحال أن يكون قديماً من جهة ، وحادثاً من أُخرى »[1] .

هذا برهان قد طرح بصورة غير متقنة . يريد ابن بابويه أن يقول بأنّ خاصّيّة الحدوث تلحق المخلوقات في جميع مظاهرها . لذلك فإنّ كلّ ما يقال أو ما يدور في الفكر حول المخلوقات يعكس حدوثها . بيد أنّه من أجل أن يتماثل شيئان ، فلا بدّ من أن تكون لهما صفة مشتركة . فاعتبار الله شبيهاً بمخلوق يتطلّب أن تكون له صفة الحدوث .

وبما أنّ هذا الاستدلال يتطلّب إثبات قدم الله ، فإنّ ابن بابويه يأتي بالدليل بعد النصّ المذكور مباشرة ، فيقول :

«ومن الدليل على أنّ الله - تبارك وتعالى - قديم أنّه لو كان حادثاً ، لوجب أن يكون له محدث ، لأنّ الفعل لا يكون إلّا بفاعل ، ولكان القول في محدثه كالقول فيه . وفي هذا وجود حادث قبل حادث لا إلى أوّل ، وهذا محال . فصحّ أنّه لا بدّ من صانع قديم . وإذا كان ذلك كذلك ، فالذي يوجب قدم ذلك الصانع ، و يدلّ عليه يوجب قدم صانعنا و يدلّ عليه »[2] .

---

(١) التوحيد ٨١ ــ ٨٠ . ثمّة برهان مماثل في كتاب «اللمع» للأشعريّ ٧، رقم ٧ .

(٢) التوحيد ٨١ .

هذا الكلام بشكل ملغز هو نفسه البرهان الكلامي على وجود الموجود القديم ، الذي يستنتج من استحالة وجود سلسلة من الموجودات الحادثة دون بداية . وليس فيه إشارة أو التفات الى المفهوم الارسطي عن العالم القديم الأ بدي .

استدلّ ابن بابويه في ملاحظة أُخرى على أنّه لو كان هناك صانعان ، فإنّ أحدهما يمكن أن يبطل إرادة الآخر ، ويمكن أن لا يفعل ذلك . في كلتا الحالتين إشارة الى الحدوث . والدليل الآخر هو أنّ كلّ واحد منهما يستطيع أن يخفي شيئاً على الآخر . وهذا يشير الى عدم القدم أيضاً[١] . في كلا الاستدلالين ، فُرض التكافؤ بين القديم والقادر المطلق ، وكذلك بين المحدث والمحدود .

بعد ذلك مباشرة ، أشار ابن بابويه الى المدارس الثنوية ، فقال :

«فأمّا ما ذهب إليه ماني وابن ديصان من خرافاتهما في الامتزاج ودانت به المجوس من حماقاتها في أهرمن [الشيطان] ففاسد بما يفسد به قدم الأجسام . ولدخولهما في تلك الجملة ، اقتصرت على هذا الكلام فيهما ولم أُفرد كلّاً منهما بما يسأل عنه منه »[٢] .

لم ترفض نظرية قدم الأجسام بصراحة من قبل ابن بابويه في النصّ المتقدّم[٣] .

---

(١) التوحيد ٢٦٩ : «الدليل على أنّ الصانع واحد لا أكثر من ذلك أنّهما لو كانا اثنين ، لم يخل الأمر فيهما من أن يكون كلّ واحد منهما قادراً على منع صاحبه ممّا يريد أو غير قادر . فإن كان كذلك ، فقد جاز عليهما المنع ، ومن جاز عليه ذلك ، فمحدَثٌ كما أنّ المصنوع محدث . وإن لم يكونا قادرين ، لزمهما العجز والنقص . وهما من دلالات الحدث . فصحّ أنّ القديم واحد .

ودليل آخر : وهو أنّ كلّ واحد منهما لايخلو من أن يكون قادراً على أن يكتم الآخر شيئاً . فإن كان كذلك ، فالذي جاز الكتمان عليه حادث . وإن لم يكن قادراً ، فهو عاجز ، والعاجز حادث لما بيّناه . وهذا الكلام يُحتَجّ به في إبطال قديمين ، صفة كلّ واحد منهما صفة القديم الذي أثبتناه» .

(٢) نفس المصدر .

(٣) بل رُفضت بصراحة في النصّ المتقدّم ، لأنّ أدنى تأمّل في النص يحكي ما نقوله ، ولا أدري كيف يعلّق المؤلّف على النصوص . وهل يستوعبها كما هي أولا . هذا إشكال آخر ضدّه . المعرّب .

عوضاً عن ذلك. إنّه تحدّث عن استحالة وجود صانعين قديمين. صحيح أنّ هذين الرأيين متقاربان، بيد أنّ تشوّشه فيهما يدلّ على نقص في منهجه الفكري.

في نصّ لاحق من كتاب «التوحيد»، يقدّم المؤلّف دليلاً طويلاً ملتوياً لإثبات وجود الله عن طريق حدوث الأجسام. فالخطوة الاولى هي البرهنة على أنّ الأجسام ليست قديمة. يقول ابن بابويه:

«من الدليل على حدوث الأجسام أنّا وجدنا أنفسنا وسائر الأجسام لا تنفكّ ممّا يحدث من الزيادة والنقصان وتجري عليها من الصنعة والتدبير، و يعتورها من الصور والهيئات. وقد علمنا ضرورة أنّا لم نصنعها، ولا مَن هو مِن جنسنا وفي مثل حالنا صنعها. وليس يجوز في عقل، ولا يُتَصوّر في وهمٍ أن يكون مالم ينفكّ من الحوادث ولم يسبقها قديماً»[١].

أمّا الخطوة الثانية للبرهان فهي أنّ العالم بما فيه من إحكام واتقان، وتعلّق بعضه ببعض، وحاجة بعضه الى بعض لا بدّ من صانع مدبّر. وإذا كان لا يجوز أن يوجد كتاب لا كاتب له، وسفينة لا صانع لها، وصورة لا مصوِّر لها. فالأولى انّه لا يجوز أن يوجد هذا العالم بدون صانع مدبّر[٢].

أُخبر ابن بابويه من قبل أحد المتكلّمين بدليل آخر على حدوث الأجسام، كان الخطوة الاولى التي نقلناها فيما تقدّم. يقول ابن بابويه:

«وسألتُ بعض أهل التوحيد والمعرفة عن الدليل على حدوث الأجسام، فقال: الدليل على حدوث الأجسام أنّها لا تخلو في وجودها من كَون وجودها مضمَّن بوجوده. والكَون هو المحاذاة في مكان دون مكان. ومتى وُجد الجسم في محاذاة دون محاذاة مع جواز وجوده في محاذاة أُخرى، عُلمَ أنّه لم يكن في تلك المحاذاة

---

(١) التوحيد ٢٩٩ ـــ ٢٩٨.

(٢) نفس المصدر ٢٩٩.

المخصوصة إلّا لمعنًى. وذلك المعنى محدَث. فالجسم إذاً محدث إذ لا ينفكّ من المحدِث ولا يتقدّمه »[١].

هذا البرهان هو نفس البرهان المتقدّم إلّا أن مصطلحين فنيّين قد استعملا فيه للعرض، وهما: الكون، والمعنى، والعرض المعتبر هنا هو مكان أكثر من كونه حجماً أو شكلاً.

ذكر ابن بابويه في الصفحة اللاحقة من كتابه برهاناً آخر على حدوث الأجسام، فقال:

«ومن الدليل على أنّ الأجسام محدَثة، أنّ الأجسام لا تخلو من أن تكون مجتمعة أو مفترقة، ومتحرّكة أو ساكنة. والاجتماع والافتراق والحركة والسكون محدَثة. فعلمنا أنّ الجسم محدث لحدوث ما لا ينفكّ منه ولا يتقدّمه »[٢].

أعقب هذا البرهان عدد من الاعتراضات مع أجوبتها. فقد سئل في الاعتراض الثاني عن السبب في أنّ الأعراض المجتمعة والمفترقة لا يمكن أن يكون لها وجود في آن واحد. وفيما يلي نصّ العبارة:

«إنّ المجتمع إنّما يصير مجتمعاً لوجود الاجتماع، ومفترقاً لوجود الافتراق. فما أنكرتم من أن يصير مجتمعاً مفترقاً لوجودهما فيه »[٣].

من المهم أن نلتفت هنا الى أنّ المسألة عند ابن بابويه تتعلّق بالأجسام المجتمعة والمفترقة، لا الذرّات المجتمعة والمفترقة. فالعالم ـ عنده ـ مركّب من الأجسام مع أعراضها الزمانية، في حين هو ـ عند الشيخ المفيد وأتباع المذهب الذرّي غيره ـ مركّب من الذرّات وأعراضها التي اتّصلت فيما بينها لتكوين الأجسام. لهذا السبب، ففي الجواب على

(١) التوحيد ٢٩٩.
(٢) نفس المصدر ٣٠٠.
(٣) نفس المصدر ٣٠١.

الاعتراض المتقدّم، يمكن لابن بابويه أن يحتفظ بالرأي القائل أنّ اثنتين من الحوادث الأربعة (الاجتماع أو الافتراق، والحركة أو السكون) يجب أن تكون موجودة في الجسم دائماً، بيد أنّ حادثتين متضادّتين لا يمكنهما أبداً أن تكونا موجودتين في الجسم معاً. وكان الشيخ المفيد ـ بمذهبه الذّرّي ـ يعتقد بأنّه لا ضرورة أن يتحرّك الكلّ بحركة الأجزاء[1]. وعنده، أنّ جميع ذرّات الجسم المتحرّك لا تحتاج أن تكون متحرّكة.

بما أنّ الشيخ المفيد يعتقد بنظام الذرّات التي لها دوام، والأعراض التي ليست كذلك[2]، لهذا لا مناص من الافتراض أنّه في مكان آخر من كتبه المفقودة، استعمل هذا الموضوع بوصفه برهاناً على وجود الله، من خلال حدوث العالم. وكما لحظنا قبل قليل، فإنّ ابن بابويه كان له نفس هذا البرهان، بيد أنّ العالم الذي يعتقد به أبسط من العالم الذي يعتقد به الشيخ المفيد، فهو ليس مركّباً من الذرّات والأعراض والأجسام، بل من الأجسام وأعراضها.

صفات الله

ينكر ابن بابويه ـ كتلميذه الشيخ المفيد ـ أن يكون لصفات الله وجود بذاتها. والبرهان الذي أقامه لإثبات هذا الاعتقاد موجز للغاية. فهو يقول:

«الدليل على أنّ الله ـ تعالى عزّ وجلّ ـ عالم حيّ قادر لنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة هو غيره أنّه لو كان عالماً بعلم، لم يخلّ علمه من أحد أمرين: إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً. فإن كان حادثاً، فهو ـ جلّ ثناؤه ـ قبل حدوث العلم غير عالم، وهذا من صفات النقص. وكلّ منقوص محدَث، بما قدّمنا. وإن كان قديماً، وجب أن يكون غير الله ـ عزّ وجلّ ـ قديماً، وهذا كفر بالإجماع. فكذلك

---

(١) أوائل ١٠٧.

(٢) نفس المصدر ٧٨.

القول في القادر وقدرته ، والحيّ وحياته . والدليل على أنه ـ تعالى ـ لم يزل قادراً عالماً حيّاً ، أنّه قد ثبت أنّه عالم قادر حيّ لنفسه . وصحّ بالدليل أنّه ـ عزّ وجلّ ـ قديم . وإذا كان كذلك ، كان عالماً لم يزل إذ نفسه التي لها علم لم تزل . وهذا يدلّ على أنّه قادر حيّ لم يزل »[١] .

إنّ المقدّمة غير المذكورة التي يجب أن توضع في بداية هذا الاستدلال هي أنّ الله ، إمّا عالم ، قادر ، حيّ بذاته ، أو أنّه عالم ، قادر ، حيّ بعلم ، وقدرة ، وحياة غيره . و بهذا ، فإنّ نتيجة المقطع الأوّل من النصّ المتقدّم هي : أنّ الله عالم ، قادر ، حيّ بذاته .

يتبنّى الشيخ المفيد نفس هذا الاعتقاد ، بيد أنّه لا يقدّم برهاناً عليه . عوضاً عن ذلك ، فهو قد انبرى الى معارضة نظرية أُخرى حول كيفيّة تعلّق صفات الله به . وتلك هي نظرية أبي هاشم في الأحوال[٢] .

يفرّق ابن بابويه بين صفات الذات وصفات الأفعال . فيقول :

« كلّما وصفنا الله تعالى من صفات ذاته ، فإنّما نريد بكلّ صفة منها نفي ضدّها عنه ـ عزّ وجلّ ـ ونقول : لم يزل الله ـ عزّ وجلّ ـ سميعاً بصيراً عليماً حكيماً قادراً عزيزاً حيّاً قيّوماً واحداً قديماً . وهذه صفات ذاته . ولا نقول : إنّه ـ عزّ وجلّ ـ لم يزل خلّاقاً فاعلاً شائياً مريداً راضياً ساخطاً رازقاً وهّاباً متكلّماً ، لأنّ هذه الصفات أفعاله . وهي محدثة ، لا يجوز أن يقال : لم يزل الله موصوفاً بها »[٣] .

إنّ الشرح الذي كتبه الشيخ المفيد على هذا التفريق لا يضيف شيئاً الى ما قاله ابن

---

(١) **التوحيد** ٢٢٣ .

(٢) **أوائل** ١٨ ؛ **الفصول** ٢٧٩ .

(٣) **رسالة** ٦٨ ، ف ٣١ ــ ٣٠ . راجع أيضاً : **التوحيد** ١٤٨ .

بابويه[١] . فكلاهما يعتقد بأنّ لله صفات ذاتية ، وهي تعني فقط انّنا لا يمكن أن نصف الله بأضدادها .

البَداء

إنّ رأي ابن بابويه القائل بأنّ الله عالم بذاته ، وأنّ هذه الصفة قديمة وذاتية لله ، يوجب عليه أن يتحدّث عن عقيدة شيعيّة قديمة ، ألا وهي : عقيدة البَداء . لقد بدأ عمله في هذا المجال بنقل أحاديث حول أهميّة هذه العقيدة . على سبيل المثال : «ما عُظِّم الله عزّ وجلّ بمثل البداء »[٢] و«لويعلم الناس ما في القول بالبداء من الأجر مافتروا عن الكلام فيه »[٣] .

كانت عقيدة البداء ، في الحقيقة ، المعلَم البارز للمذهب الإمامي عند أتباعه ، وعند الناقدين . بيد أنّ هذه المسألة اتّخذت في عصر ابن بابويه طابع البحث والاستدلال حول معنى الكلمة .

البداء مصدر، فعله : بدا (ناقص واوي) ، وعندما تأتي كلمة «لي» بعد هذا الفعل ، فإنّه يعني : ظَهَرَ أو بدا جيّداً . جاءت هذه الكلمة بالمعنى الأوّل في ستّة مواضع من القرآن الكريم[٤] ، والّذي يبدو أو يظهر له الموضوع في جميع هذه الحالات هو ليس الله . ففي أربعة مواضيع نرى أنّ مفعول هذا الفعل هم المحكوم عليهم يوم القيامة . (مثلاً : «وبدا لهم سيّئات ماعملوا . . .»[٥]) . وفي موضعين نجد أنّ المفعول هو آدم وحوّاء اللذان بدت لهما سوءاتهما بعد أن أكلا من الشجرة . أمّا المعنى الثاني فقد جاء في موضع واحد

---

(١) تصحيح ١٠ .

(٢) التوحيد ٣٣٣ .

(٣) نفس المصدر ٣٣٤ .

(٤) الجاثية : ٣٣ ؛ الأنعام : ٢٨ ؛ الزمر : ٤٧ ؛ الزمر : ٤٨ ؛ الأعراف : ٢٢ ؛ طه : ١٢١ .

(٥) الجاثية : ٣٣ .

من القرآن عند الإشارة الى عزيز مصر وأعوانه فيما يخصّ موقفهم حيال يوسف : «ثمّ بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات لَيَسْجُنُنَّه حتّى حين»[١] .

في مناسبتين من مناسبات التاريخ الشيعي على الأقل ، أُطلقت هذه الكلمة على الله (بدا لله) . وهكذا فقد أُثيرت معضلة مزمنة بين متكلّمي الإماميّة . فماذا تعني هذه الكلمة عندما تطلق على الله ؟ لخّص الكاتب السُّنّي : الشهرستاني الاحتمالات كما يلي :

«والبداء له معان : البداء في العلم ، وهو أن يظهر له خلاف ما علم . ولا أظنّ عاقلاً يعتقد هذا الاعتقاد . والبداء في الإرادة ، وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم . والبداء في الأمر ، وهو أن يأمر بشيء ثمّ يأمر بشيء آخر بعده بخلاف ذلك . ومن لم يجوّز «النسخ» ظنَّ أنّ الأوامر المختلفة في الأوقات المختلفة متناسخة »[٢] .

يتّفق البغدادي[٣] والشهرستاني[٤] على نسبة هذه العقيدة الى المختار ، وذلك بعد أن أخبر جنده بأنّ الله وعده بالنصر في قتاله . فلمّا انهزموا ، اخترع هذه العقيدة لتبرير هزيمته . وهذا بوضوح هو الوضع يعني فيه البداء أنّ الله قد غيّر فكره أو إرادته ، لا أوامره فقط . بيد أنّ الإماميّة لا يعدّون المختار منهم أبداً . وقد نوّهنا بذكره هنا لأنّه أقدم شيعي ينسب اليه القول بالبداء .

إنّ المناسبة التي دخلت فيها عبارة : «بدا لله» في الأحاديث الشيعية ، على نحو التحديد ، هو الظرف الحرج الذي طرأ بسبب موت إسماعيل المبكّر . فقد جاء في التاريخ

---

(١) يوسف : ٣٥ .

(٢) الملل والنحل ١١٠ . لقد جاءت الجملة الاخيرة في النصّ المذكور بالشكل التالي : «ومن لم يجوّز . .» بيد أنّ هذه العبارة لا تتلاءم مع المعنى المقصود . فالذي يبدو أنّ كلمة «لم» في السطر الثالث لا تعود الى هذه الجملة .

(٣) الفرق بين الفرق ٣٣ .

(٤) الملل والنحل ١١٠ .

أنّ الإمام الصادق ـ عليه السّلام ـ قال: «ما بدا لله بَداء كما بدا له في اسماعيل ابني»[١]. فمهما تعدّدت الشروح والتفسيرات من قبل المتكلّمين ذوي النزعة العقلية، فإنّ الحديث ـ بالصورة التي عليها ـ يعني شيئاً أكثر من تغيير أمر الله. إنّ خليفة الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ قد عُيّن بالاسم، لا أنّ أمراً قد صدر بذلك.

إنّ مفهوم البداء الذي أُدخل الى أحاديث الإمامية من قبل الإمام الصادق للتخلّص من وضع محرج أفضى الى نشوب نزاع وجدال بين الإمامية وبين معارضيهم من المعتزلة الّذين كانوا يؤكّدون على ثبات الله وأوامره بقوّة. وقد أشار الجاحظ الى هذه الكلمة في مجموعة من أسئلة مُربكة محيّرة ألقاها على أحد الشيعة الإماميّة[٢].

يقول الخيّاط بأنّ الرافضة «جميعهم يقول بالبداء. وهو أنّ الله يخبر أنّه يفعل الأمر ثمّ يبدو له فلا يفعله»[٣]. بيد أنّ تغييراً قد حصل بين بعض الإمامية على الأقل. يقول الخيّاط:

«ثمّ قال صاحب الكتاب [أي: ابن الراوندي]: فأمّا البداء، فإنّ حذّاق الشيعة يذهبون الى ما يذهب اليه المعتزلة في النسخ. فالخلاف بينهم وبين

---

(١) التوحيد ٣٣٦. فرق الشيعة ٥٦ ـ ٥٥. ذكر النوبختي أنّ جماعة من الذين تردّدوا في عصمة الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ بعد وفاة اسماعيل، قد رجعوا عن إمامة الصادق ـ عليه السلام ـ وما لوا الى سليمان بن جرير [الرقّي] الزيدي. اتّهم سليمان الأئمّة بالكذب في مقالتين هما: القول بالبداء، وإجازة التقيّة. قال النوبختي: «فأمّا البداء، فإنّ أئمّتهم لمّا أحلّوا أنفسهم من شيعتهم محلّ الأنبياء من رعيّتها في العلم فيما كان و يكون والأخبار بما يكون في غد. وقالوا لشيعتهم أنّه سيكون في غدٍ وفي غابر الأيّام كذا وكذا. فإن جاء ذلك الشيء على ماقالوه، قالوا لهم: ألم نعلمكم أنّ هذا يكون، فنحن نعلم من قبل الله ـ عزّ وجلّ ـ ما علمته الأنبياء. و بيننا و بين الله ـ عزّ وجلّ ـ مثل تلك الأسباب التي علمت بها الأنبياء عن الله ماعلمت. وإن لم يكن ذلك الشيء الذي قالوا إنّه يكون على ماقالوا، قالوا لشيعتهم بدا لله في ذلك بكونه».

(٢) الجاحظ كتاب التربيع والتدوير، طبعة ش. بلات [Ch-Pellet] (دمشق، المعهد الفرنسي في دمشق، ١٩٥٥) ٤٢.

(٣) الانتصار ٦.

هؤلاء في الاسم دون المسمّى. يقال له: إنّ الرافضة لا تعرف ما حكيتَ. وإنّما خرّجه لهم منذ قريب نفر صحبوا المعتزلة. فأمّا الرافضة بأسرها، فإنّها تقول بالبداء في الأخبار. وليس القول بالنسخ في الأمر والنهي من القول بالبداء في الأخبار في شيء»[١].

نحصل من خلال هذا التبادل على ضربين من المعلومات: الأوّل: إنّ بعض الإماميّة - لا جميعهم - طفقوا يغيّرون رأيهم في البداء بسبب تأثير المعتزلة أو نقدهم. حتّى ابن الراوندي نفسه لمّح الى الاختلاف القائم بين العقلاء من فريقه، وبين غيرهم. الثاني: كان الإماميّة من ذوي النزعة العقلية يدافعون عن الحديث الذي يروونه حول البداء بحصر معناه في تغيير الأمر والتكليف. وهذا هو المعنى الثالث الذي ذكره الشهرستاني لهذه الكلمة. ووفقاً لما قاله الشهرستاني، فإنّ المختار نفسه نهض لممارسة هذا الدفاع[٢].

من جهة أُخرى، استعمل ابن الراوندي البداء ليسجّل فوزاً على مناظرِهِ المعتزلي فيما يخصّ مفهوم أنّ ذات الله لا تتغيّر:

«ولفعّال تعرض له البدوات ولا تتعذّر عليه الأفعال أنبه ذكراً وأعلى شأناً من فعّال لا يستطيع أن يزيد في فعله شيئاً ولا يُنقص منه شيئاً ولا يقدّمه ولا يؤخّره»[٣].

لا بدّ أن يقصد ابن الراوندي من كلمة «البَداء» هنا شيئاً أكثر من تغيير الأمر والحكم المحض (النسخ)، وهو ماليس للمعتزلة حوله نزاع.

---

(١) نفس المصدر ١٢٧.

(٢) **الملل والنحل** ١١٠: «وكان لايفرّق بين النسخ والبداء. قال: إذا جاز النسخ في الأحكام: جاز البداء في الأخبار».

(٣) **الانتصار** ١٣٠ــ١٢٩.

تحدّث الأشعري عن الاختلاف الموجود بين أتباع المذهب الامامي حول البَداء، فقال:

«فالفرقة الاولى منهم يقولون: إنّ الله تبدو له البدوات، وإنّه يريد أن يفعل الشيء في وقت من الأوقات ثمّ لا يحدثه لما يحدث له من البداء. وانّه إذا أمر بشريعة ثمّ نسخها، فإنّما ذلك لأنّه بدا له فيها. وإنّ ما علم أنّه يكون ولم يطلع عليه أحداً من خلقه فجائز عليه [البداء] فيه. وما أطلع عليه عباده، فلا يجوز عليه البداء فيه. والفرقة الثانية [منهم] يزعمون أنّه جائز على الله البداء فيما علم أنّه يكون حتى لا يكون. وجوّزوا ذلك فيما أطلع عليه عباده، وأنّه لا يكون، كما جوّزوه فيما لم يطلع عليه عباده. والفرقة الثالثة منهم يزعمون أنّه لا يجوز على الله ـ عزّ وجلّ ـ البداء، وينفون ذلك عنه تعالى»[1].

لعلّ من بين المتكلّمين الذين ينتمون الى الفرقة الاولى: هشام بن الحكم الذي كان يعتقد بأنّ الله تبدو له البدوات[2].

إنّ رأي الفرقة الثالثة التي تنكر البداء على الله يدلّ على أنّ جميع الشيعة لم يعتقدوا بهذا اللون من البداء. ولعلّهم أرادوا به النسخ. بيد أنّ الفرقة الثانية هي التي أصبحت وجهاً لوجه تماماً مع المسألة المتعلّقة برأي الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ. ففي تعبيرهم على الأقل أنّ الله أخبر الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ بأنّ ولده اسماعيل هو الإمام بعده، ثمّ قبضه إليه. فهذا ليس أمراً محضاً، بل هو هداية وإلهام. ولو كان أمراً معكوساً، فإنّ عصمة الامام الصادق ـ عليه السلام ـ تصبح عرضة للشكّ والترديد. هذا هو موقف الفكر الإمامي من البَداء قبل ابن بابويه.

انبرى ابن بابويه الى تقديم شروحه وتوضيحاته عن البداء بعد نقله عدداً من

---

(١) مقالات ٣٩.

(٢) نفس المصدر ٤١.

الأحاديث الواردة حول أهميّته. فهو يقول :

« ليس البداء كما يظنّه جُهّال الناس بأنّه بَداء ندامةٍ ، تعالى الله عن ذلك. ولكن يجب علينا أن نقرّ لله - عزّ وجلّ - بأنّ له البداء ، معناه له أن يبدأ بشيء من خلقه فيخلقه قبل شيء ، ثمّ يعدم ذلك الشيء و يبدأ بخلق غيره. أو يأمر بأمر ثمّ ينهى عن مثله ، أو ينهى عن شيء ثمّ يأمر بمثل ما نهى عنه. وذلك مثل : نسخ الشرائع ، وتحويل القبلة ، وعدّة المتوفّى عنها زوجها »(١) .

هذا الكلام في الحقيقة يحوّل معنى البداء الى النسخ ، كما رام ابن الراوندي تحقيق ذلك. يواصل ابن بابويه كلامه ليقترب أكثر من مذهب المعتزلة ، فيقول :

« ولا يأمر الله عباده بأمر في وقت ما إلّا وهو يعلم أنّ الصلاح لهم في ذلك الوقت في أن يأمرهم بذلك. و يعلم أنّ في وقت آخر الصلاح لهم في أن ينهاهم عن مثل ما أمرهم به. فإذا كان ذلك الوقت ، أمرهم بما يصلحهم »(٢) .

ليس في المعتزلة - بين حين وآخر - من يعارض أو ينازع في نسبة مثل هذا اللون من نسخ الشرائع الى الله لما يصلح العباد.

يشير ابن بابويه بعد الكلام المذكور الى أنّ البداء يعني أنّ الله مختار في أفعاله ، فيقول :

« فمن أقرّ لله - عزّ وجلّ - بأنّ له أن يفعل ما يشاء ، ويعدم ما يشاء ، و يخلق مكانه ما يشاء ، و يقدّم ما يشاء ، و يؤخّر ما يشاء ، ويأمر بما شاء كيف شاء ، فقد أقرّ بالبداء. وما عُظّم الله - عزّ وجلّ - بشيء أفضل من الإقرار بأنّ له الخلق والأمر ، والتقديم ، والتأخير ، وإثبات ما لم يكن ، ومحو ما قد كان »(٣) .

---

(١) التوحيد ٣٣٥ .

(٢) التوحيد ٣٣٥ .

(٣) نفس المصدر.

يـقـول ابـن بـابـويه بأنّ نقطة أُخرى تصبّ في صالح هذه العقيدة ، وهي فائدته في المناظرة والجدل :

« والـبـداء هـو ردّ على اليهود لأنّهم قالوا : إنّ الله قد فرغ من الأمر . فقلنا : إنّ الله كلّ يوم في شأن ، يحيي ، ويميت ، ويرزق ، و يفعل ما يشاء »(١) .

يـواصل ابن بابويه كلامه فيشير الى أنّ فعل الله مشروط بالسلوك الأخلاقي الطوعي للعباد . وفيما يلي نصّ كلامه :

« والبَداء ليس من ندامة ، وإنّما هو ظهور أمر . يقول العرب : بدا لي شخص في طريـقـي . أي : ظـهـر . قـال الله ، عزّ وجلّ : « و بدا لهم من الله مالم يكونوا يحـتـسـبـون » أي : ظهر لهم . ومتى ظهر لله ـ تعالى ذكره ـ من عبدٍ صلةٌ لرحمه ، زاد في عـمـره . ومـتـى ظهر له منه قطيعة لرحمه ، نقص من عمره . ومتى ظهر له مـن عـبـد إتيان الزّنا ، نقص من رزقه وعمره . ومتى ظهر له منه التعفّـف عن الزّنا ، زاد في رزقه وعمره »(٢) .

بـعـد هـذا الـتـفـصيل الذي فاق الحدّ حول البداء بوصفه نسخاً للحكم ، وفعلاً من أفـعـال الله في مـقـابل الأعمال الصالحة والسيّـئة التي يقوم بها العباد ، انبرى ابن بابويه الى التحدّث عن الرواية المنسوبة الى الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ فقال ما نصّه :

« ومـن ذلك قول الصادق ـ عليه السلام ـ ما بدا لله بداء كما بدا له في اسماعيل ابـنـي . يـقـول : ما ظهر لله أمر كما ظهر له في إسماعيل ابني إذ اخترمه قبلي

---

(١) نفس المصدر ٣٦ ــ ٣٣٥ . وجاءت هذه الإشارة في رسالة الاعتقادات ٧٣ ، ف ٤١ .

(٢) التوحيد ٣٣٦ . وجاءت هـذه الإشارة في رسالة الاعتقادات ٧٣ ، ف ٤٢ : «وقال الصادق ـ عليه السلام ـ : مـا بـعـث الله نبيّاً قط حتى يأخذ عليه الإقرار لله بالعبودية وخلع الأنداد . وأنّ الله تعالى يؤخّر ما يشاء ، و يقدّم مـا يـشـاء ، ونـسـخ الشّرائع والأحكام بشريعة نبيّنا وأحكامه من ذلك . ونسخ الكتب بالقرآن من ذلك . وقال الـصـادق ـ عليه السلام ـ : من زعم أنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ بدا له في شيء اليوم ولم يعلمه أمس ، فأبرأ منه . وقال ـ عليه السلام ـ : من زعم أنّ الله بدا له في شيء بداء ندامة ، فهو عندنا كافر بالله العظيم» .

ليُعلم بذلك أنّه ليس بإمام بعدي.

وقد روي لي من طريق أبي الحسين الأسدي ـ رضي الله عنه ـ في ذلك شيء غريب. وهو أنّه روى أنّ الصادق ـ عليه السلام ـ قال: ما بدا لله بَداء كما بدا له في إسماعيل أبي إذ أمر أباه ابراهيم بذبحه، ثمّ فداه بذبح عظيم. وفي الحديث على الوجهين جميعاً عندي نظر، إلّا أنّي أوردته لمعنى لفظ البداء، والله الموفّق للصواب»[1].

طبيعيّاً، إنّ الصورة الثانية للرواية هي أيسر على المتكلّم أن يشرحهاويوضّحها، لأنّ الله أمر ابراهيم ـ عليه السلام ـ أن يذبح ولده (ولم يعيّن القرآن هذا الولد) لكي يبتليه، ولمّا اجتاز ابراهيم هذا الابتلاء بنجاح، نسخ الله أمره الأوّل. فهنا لا يدور الكلام حول علم جديد لله أو تغيير في إرادته ومشيئته.

بيد أنّ الحديث يظلّ حائماً حول الصورة الاولى للرواية، لأنّ الله إذا كان قد كشف للامام الصادق ـ عليه السّلام ـ من هو الإمام بعده، فالصعوبة لا تزول من خلال توضيح معنى البداء على أنّه نسخ الحكم أو الثواب أو العقاب في مقابل الفعل الاختياري الذي يقوم به العبد.

فالمسألة التي تنبثق من هذه الرواية هي مسألة علم الله، لا مسألة الإرادة المحتملة. وهكذا فالصعوبة تظلّ قائمة بالرغم من جميع التوضيحات التي ذكرها ابن بابويه.

---

(١) التوحيد ٣٣٦. وجاءت هذه الرواية في رسالة الاعتقادات ٧٣، ف ٤٢: «وأمّا قول الصادق ـ عليه السلام ـ مابدا لله في شيء كما بدا له في اسماعيل ابني، فإنّه يقول: ما ظهر لله سبحانه أمر في شيء كما ظهر له في ابني اسماعيل إذ اخترمه قبلي ليعلم أن ليس بإمام بعدي». وأمّا الترجمة الانجليزية لفَيزي «ماظهر لله أمر من إرادته» فلا تتطابق مع ما جاء في طبعة طهران الحجرية سنة ١٢٩٢هـ. فلا يبدو على نحو الاحتمال أنّ ابن بابويه قد بدّل كلمة (لي) بكلمة (مِن)، وذلك لأنّ الشيخ المفيد ـ كما سنرى ـ قد بدّل ذلك دون التوكّؤ على ماذكره أُستاذه.

إنّ حديث الشيخ المفيد حول البداء في «أوائل المقالات» يميل بوضوح الى جانب الناقدين والمؤاخذين هذا الاصطلاح . فهو، قبل كلّ شيء ، يحصر البداء في النسخ البسيط ، وفيما يلي نصّ كلامه :

«أقول في معنى البداء ما يقوله المسلمون بأجمعهم في النسخ وأمثاله من الإفقار بعد الإغناء ، والإمراض بعد الإعفاء ، والإماتة بعد الإحياء . وما يذهب اليه أهل العدل خاصّة من الزيادة في الآجال والأرزاق والنقصان منها بالأعمال »[١] .

نرى الشيخ المفيد في المقطع التالي الذي يلي النصّ المذكور صريحاً للغاية في حديثة عن الحرج من استعمال هذه الكلمة ، وعن دليله الخاص على ذلك الاستعمال :

«فأمّا إطلاق لفظ البداء ، فإنّما صرت اليه بالسمع والوارد عن الوسائط بين العباد وبين الله ـ عزّ وجلّ ـ . ولو لم يرد به سمع أعلم صحّته ، ما استجزت إطلاقه . كما أنّه لو لم يرد على سمع بأنّ الله ـ تعالى ـ يغضب و يرضى ويحب و يعجب ، لما أطلقت ذلك عليه سبحانه ، ولكنه لمّا جاء السّمع به ، صبرتُ اليه على المعاني التي لا تأباها العقول »[٢] .

إنّ شخصاً معتزليّ المذهب ، يتحدّث عن ألفاظ التجسيم والتشبيه الموجودة في القرآن ، سيستمرّ في حديثه على نفس المنوال . فنزاعه الوحيد مع الشيخ المفيد يخصّ الرواية المأثورة عن الامام ، هل انّها تستحقّ نفس الدرجة من الاحترام . ولعلّ هناك من يعجب للسبب الذي دعا الشيخ المفيد أنّ يتحدّث بذلك النسق لعموم الإمامية في عصره . يواصل كلامه ، فيقول :

«وليس بيني و بين كافّة المسلمين في هذا الباب خلاف . وإنّما خالف من

---

(١) أوائل ٥٣ .

(٢) نفس المصدر.

خالفهم في اللفظ دون ماسواه . وقد أوضحت من علّتي في إطلاقه بما يقصر معه الكلام . وهذا مذهب الإمامية بأسرها . وكلّ من فارقها في المذهب ينكره على ما وصفت من الاسم دون المعنى ولا يرضاه »[١] .

بيد أنّه حتى الدفاع عن البداء بوصفه مماثلاً لألفاظ التشبيه الواردة في القرآن ، لا يعالج المشكلة التي أثارتها الرواية المأثورة عن الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ تماماً . وتحدّث الشيخ المفيد عن هذه الكلمة مرّة أُخرى في شرحه على عقائد ابن بابويه . فقد أشار في البداية ـ كابن بابويه ـ الى أنّ كلمة بدا تعني ظَهَرَ. ثمّ شرع في كلامه لتتمّة الموضوع ، فقال :

« وتقول العرب : قد بدا لفلان عمل حسن ، و بدا له كلام فصيح ، كما يقولون بدا من فلان كذا ، فيجعلون اللام قائمة مقامه . فالمعنى في قول الإمامية : بدا لله في كذا ، أي : ظهر له فيه معنى ظهر فيه ـ أي : ظهر منه . وليس المراد منه تعقّب الرأي ووضوح أمر كان قد خفي عنه ، وجميع أفعاله ـ تعالى ـ الظاهرة في خلقه بعد أن لم تكن ، فهي معلومة فيما لم يزل »[٢] .

بعد أن يستبدل الشيخ المفيد كلمة (لهُ) بكلمة (منه) من خلال هذه البراعة في دلالة الألفاظ ، ينبري الى شرح السبب الذي أفضى بالإمام الصادق ـ عليه السلام ـ الى أن يستعمل هذه اللفظة في بادىء الأمر:

« وإنّما يوصف منها بالبداء مالم يكن في الاحتساب ظهوره ولا في غالب الظنّ وقوعه . فأمّا ما علم كونه وغلب في الظنّ حصوله ، فلا يستعمل فيه لفظ البداء . وقول أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ : ما بدا لله شيء كما بدا له في إسماعيل ، فإنّما أراد به ما ظهر من الله تعالى فيه من دفاع القتل عنه ، وقد كان مخوفاً عليه من ذلك ، مظنوناً به فلطف له في دفعه عنه . وقد جاء الخبر

---

(١) أوائل ٥٤ ـ ٥٣ .

(٢) تصحيح ٢٥ ـ ٢٤ .

بذلك عن الصادق ـ عليه السلام ـ فروي عنه ـ عليه السلام ـ أنّه قال : كان القتل قد كتب على إسماعيل مرّتين ، فسألت الله في دفعه عنه فدفعه . وقد يكون الشيء مكتوباً بشرط فيتغيّر الحال فيه .... وقال تعالى فيما خبّر به عن نوح ـ عليه السلام ـ في خطابه لقومه : «فقلتُ استغفروا ربّكم إنّه كان غفّارا يرسل السماء عليكم مدرارا» (نوح/١١-١٠)... فاشترط لهم في مدّ الأجل وسبوغ النعم الاستغفار. فلمّا لم يفعلوه ، قطع آجالهم ، و بتر أعمارهم واستأصلهم بالعذاب. فالبداء من الله تعالى يختصّ ما كان مشترطاً في التقدير ، وليس هو الانتقال من عزيمة الى عزيمة ولا من تعقّب الرأي ، تعالى الله عمّا يقول المبطلون علوّاً كبيراً»[١] .

ما إن تبدّل معنى الجزء (لِـ) بكلمة (مِن) ، فإنّ الظهور المقصود في معنى البداء هو ظهور للنّاس ، لا لله . والفكرة التي يتكفّل ببيانها الآن تبدو مماثلة للفكرة المنبثّة في التعابير القرآنية[٢] ، حيثما تظهر للإنسان أشياء غير متوقّعة بإذن الله . وهذا النمط من التعبير أتاح للشيخ المفيد فرصة أن يتحدّث عن البداء بوصفه مجازاً واستعارة ، كما فعل ذلك في كتابه «أوائل المقالات»[٣] . بيد أنّه ما فتأ يقول بأنّ العلاج الأخير يظلّ معقولاً . فلنسمعه في النصّ التالي ، وهو يقول :

«وقد قال بعض أصحابنا : إنّ لفظ البَداء أُطلق في أصل اللّغة على تعقّب الرأي والانتقال من عزيمة الى عزيمة . وإنّما أُطلق على الله تعالى على وجه الاستعارة ، كما يطلق عليه الغضب والرضا مجازاً غير حقيقة . وإنّ هذا القول لم يضرّ بالمذهب ، إذ المجاز من القول يطلق على الله تعالى فيما ورد به السمع.

---

(١) تصحيح ٢٥ .

(٢) يرجع إلى ص ٤٢٠ ، هامش ١ .

(٣) أوائل ٥٣ .

وقد ورد السمع بالبداء على مابيّنا . والذي اعتمدناه في معنى البداء أنّه الظهور على ماقدّمت القول في معناه ، فهو خاص فيما يظهر من الفعل الذي كان وقوعه يبعد في النظر [الظن] دون المعتاد ، إذ لو كان في كلّ واقع من أفعال الله -تعالى- لكان الله تعالى موصوفاً بالبداء في كلّ أفعاله . وذلك باطل بالاتّفاق »[١] .

لا يمثّل مذهب الشيخ المفيد في البداء اتّجاهاً جديداً يختلف عن اتّجاه أُستاذه ، ابن بابويه . فكلاهما شرع في تفسيره بنسق ينسجم مع الصفة القديمة لعلم الله اللاّ متناهي . إنّ الاختلاف بينهما هو أن الشيخ المفيد أقلّ دقّة في التمسّك بلفظ الرواية التي هي موضع البحث والمناقشة ، لذلك فهو أكثر نجاحاً في تحقيق الهدف الذي يتوخّاه الإثنان .

رؤية الله وألفاظ التشبيه

ينكر ابن بابويه أن يتمكّن الإنسان من رؤية الله رؤية عينيّة . فهو يشرح الأحاديث التي تتحدّث عن رؤية الله بنَفَس خارج عن المعنى اللفظي للكلمات ، فيقول :

« ومعنى الرؤية الواردة في الأخبار : العلم . وذلك أنّ الدنيا دار شكوك وارتياب وخطرات . فإذا كان يوم القيامة ، كشف للعباد من آيات الله واموره في ثوابه وعقابه ما يزول به الشكوك ، و يُعلَم حقيقة قدرة الله -عزّ وجلّ- »[٢] .

فلا يستطيع أيّ معتزلي أن يتحدّث أوضح وأجلى من هذا الكلام .

بعامّة ، فإنّ ابن بابويه راعى الدقّة بتمامها من خلال تقديم شروح لا تحمل طابع التشبيه والتجسيم للأحاديث التي تذكر بأنّ لله جسماً أو أنّه يُرى . وعندما يخالفه الشيخ المفيد في بعض النقاط الخاصّة من التعبير والتفسير، فهذا الخلاف ليس جوهريّاً . على

---

(١) تصحيح ٢٦ ــ ٢٥ .

(٢) التوحيد ١٢٠ .

سبيل المثال، يرفض الشيخ المفيد تفسير ابن بابويه كلمة: «بيديّ» الواردة في الآية (٧٥) من سورة (ص)، على أنّها بمعنى القوّة والقدرة، وذلك لأنّ هذا الوجه يفيد تكرار المعنى. و يقول ـ بدلاً من ذلك ـ أنّ كلمة «بِيَدَيّ» الواردة في قوله تعالى: «قال يا إبليس ما منعك أن تجسد لما خلقتُ بيديّ»[١]. إشارة الى نِعمتَيهِ في الدنيا والآخرة. والباء في قوله تعالى: «بيديّ» تقوم مقام اللام، فكأنّه قال: خلقتُ ليديّ، يريد به: لنعمتيّ.. أو أنّ المراد باليدين فيهما هما: القوّة والنعمة[٢]. على أيّ حال، فإنّ الاختلاف بين ابن بابويه والشيخ المفيد ليس جوهريّاً. فكلاهما لا يرغب في تفسير الكلمة بمعناها اللفظي. علماً بأنّ معظم الشروح والتعليقات التي أدلى بها الشيخ المفيد بشأن عقائد ابن بابويه ليست ذات أهميّة أكثر من أهميّة المثال الذي أوردناه[٣].

---

(١) ص / ٧٥.

(٢) تصحيح ٦ ـــ ٥، إشارة الى ماجاء في رسالة الاعتقادات ٦٥، ف ٢٨. مقالات الإسلاميّين للأشعري ٢١٨ حيث يؤوّل اليدين بالنعمة، وهو مايراه المعتزلة؛ وفي الإبانة ٤٠ ـــ ٣٩ يخالف تفسيره «اليدين» بأنّهما القوّة والنعمتان. ثمّة نقطة في استدلاله هي أنّه لا وجود لدليل مقبول لاستعمال التثنية. ولعلّ تفسير الشيخ المفيد محاولة لمواجهة هذا اللون من التفكير المتوكّئ على الألفاظ.

(٣) على سبيل المثال، يرى ابن بابويه أنّ الروح الواردة في الآية ٢٩ من سورة الحجر: «فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين» هي روح مخلوقة أضافها الى نفسه؛ يوضّح الشيخ المفيد ذلك و يقول بأنّ «نفخ» الله يعني الإكرام والتبجيل. (تصحيح ٤ فما بعدها). يقول ابن بابويه بأنّ استهزاء الله بالعاصين استعارة؛ و يقول الشيخ المفيد بأنّ هذه الكلمة استعملت للفعل والجزاء بسبب الارتباط القائم بينهما، (تصحيح) ٧. يرى ابن بابويه انّ اللوح والقلم مَلَكان، في حين يرى الشيخ المفيد أنّ اللوح هو كتاب الله، والقلم هو الشيء الذي أحدث الله به الكتابة في اللوح (نفس الكتاب ٢٩ ـــ ٢٨).

الفصل الرابع عشر

العدل

إنّ تفكير ابن بابويه في تعامله مع مسألة تدخّل التقدير الإلهي في أفعال الإنسان تفكير متطوّر الى حدّ ما. فهو لا يريد - في كتاب الهداية - أن يجعل الله مسؤولاً عن معصية الإنسان، وفي الآن ذاته، لا يريد أن يعتقد بالنظرية المقابلة التي ترى بأنّ الانسان صانع لأفعاله. يقول في ذلك الكتاب ما نصّه:

«ويجب أن يعتقد أنّ الله تبارك وتعالى لم يفوّض الأمر الى العباد ولم يجبرهم على المعاصي. وأنّه لم يكلّف عباده إلّا ما يطيقون. كما قال الله - عزّ وجلّ -: «لا يكلّف الله نفساً إلّا وسعها»[(١)]. وقال الصادق - عليه السلام -: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين»»[(٢)].

هذا الرأي يعكس النزعة التي كانت موجودة عند الإماميّة، على الأقل منذ عصر الإمام الصادق - عليه السلام - بأن يكون لهم موقف وسط بين المعتزلة وأصحاب الحديث من أهل السنّة[(٣)].

بعد ذلك، ينقل ابن بابويه حديثين ينصحان بترك الخوض في هذه المسألة برمّتها، فيقول:

---

(١) البقرة /٢٨٦.

(٢) الهداية ٥.

(٣) راجع: و. مادلونغ، الإمامية وعلم الكلام المعتزلي ١٨.

W. Madelung, «Imaism and Mu'tazilite».

«ورُوي عن زرارة أنّه قال: قلت للصّادق ـ عليه السلام ـ: جعلت فداك، ما تقول في القضاء والقدر؟ قال: أقول: إنّ الله تبارك وتعالى إذا جمع العباد ليوم القيامة، سألهم عمّا عهد اليهم، ولم يسألهم عمّا قضى عليهم»[١].

يتضمّن هذا الكلام القول بأنّ لكلّ إنسان مصيراً محتوماً، بالرغم من أنّ النقطة الموجودة في الحديث هي أنّ الانسان ليس مسؤولاً عن كلّ شيء. ومن أجل تأكيد أكثر على ترك الخوض في هذه المسألة بتمامها، ينقل ابن بابويه كلاماً للإمام أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ عندما سئل عن القدر، يقول فيه: «بحر عميق فلا تلجه... طريق مظلم فلا تسلكه... سرّ الله فلا تكلّفه»[٢].

بيد أنّ ابن بابويه، بعد هذا الكلام مباشرة، يوصد باب البحث، من خلال رفضه أحد طرفي النزاع، فيقول: «ويجب أن يعتقد أنّ القدريّة مجوس هذه الأُمّة. وهم الذين أرادوا أن يصفوا الله بعدله، فأخرجوه من سلطانه»[٣]. إنّ التنويه بهذا الحديث هنا موجّه ضدّ مذهب العدل عند المعتزلة. ففي كتابه «الهداية»، بينما ينكر أنّ الله يجبر الإنسان على المعصية أو يكلّفه ما لا طاقة له به، فإنّه يعارض المذهب القائل بقدرة الانسان في اختيار أفعاله.

تحدّث ابن بابويه في كتابه: «رسالة الاعتقادات» عن خلق أفعال الإنسان، فقال:

«اعتقادنا في أفعال العباد أنّها مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين. ومعنى ذلك أنّه لم يزل الله عالماً بمقاديرها»[٤].

---

(١) الهداية ٥.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

(٤) رسالة ٦٩، ف ٣٢-٣١.

هذه محاولة لتليين مذهب المجبّرة بتسميته علماً ، والتفريق بينه و بين الإيجاد الحقيقي للأفعال. بيد أنّ العلم المسبق بمقادير الأفعال كاف تماماً لأن نعدّ ابن بابويه على قطّاع المجبّرة ، لأنّ مقادير الأفعال لو حُدّدت مسبقاً ، فهذا يعني أنّ الله ـ عند ابن بابويه ـ هو المقدّر أفعال العباد أيضاً. وهذه هي المسألة التي أفضت بالشيخ المفيد أن ينتقد ابن بابويه. فهو يرى بأنّ العلم بالمعنى الحقيقي للكلمة شيء ، والتقدير شيء آخر. يقول الشيخ المفيد :

«الصحيح عن آل محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ : أنّ أفعال العباد غير مخلوقة لله. والذي ذكره أبو جعفر قد جاء به حديث غير معمول به ولا مرضيّ الإسناد. والأخبار الصحيحة بخلافه ، وليس يُعرف في لغة العرب أنّ العلم بالشيء ، هو خلق له. ولو كان ذلك كما قال المخالفون للحقّ ، لوجب أن يكون من علم النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ فقد خلقه. ومن علم السماء والأرض فهو خالق لهما. ومن عرف بنفسه شيئاً من صنع الله ـ تعالى ـ وقرّره في نفسه ، لوجب أن يكون خالقاً له. وهذا محال لا يذهب وجه الخطأ فيه على بعض رعيّة الأئمّة ـ عليهم السلام ـ فضلاً عنهم.

فأمّا التقدير : فهو الخلق في اللّغة ، لأنّ التقدير لا يكون إلّا بالفعل. فأمّا بالعلم ، فلا يكون تقديراً ، ولا يكون أيضاً بالفكر. والله تعالى متعال عن خلق الفواحش والقبائح على كلّ حال»[1].

و يواصل الشيخ المفيد كلامه ، فينقل عن الإمام الكاظم ، والإمام الهادي[2] ـ عليهما السلام ـ حديثين يبيّنان فيهما أنّ الإنسان خالق لأفعاله ، وأنّه مسؤول عنها.

ثمّ يذكر ابن بابويه في «رسالة الاعتقادات» توضيح الإمام الصادق ـ عليه

---

(١) تصحيح ١٢ ـ ١١.

(٢) هذا ما يفيده كتاب تصحيح الاعتقاد الذي يشير اليه المؤلّف.

السلام- نفسه من أنّ الحقيقة هي وسط بين الجبر والتفويض ، و يرى أنّ معنى الحديث كالتالي :

« .. فقال ذلك مثل رجل رأيته على معصية فنهيته ، فلم ينته ، فتركته ، ففعل تلك المعصية. فليس حيث لا يقبل منك فتركته ، كنتَ أنت الذي أمرته بالمعصية »[1] .

هذا التوضيح لا يُرضي الشيخ المفيد ، و يرى بأنّ هذا الحديث ، بالدرجة الاولى ، مسند ومؤيّد بشكل ناقص . و يواصل كلامه ، من خلال قبوله أنّ الجبر هو الحمل على الفعل ، والتفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق في الأفعال ، فيقول :

« والواسطة بين هذين القولين أنّ الله ـ تعالى ـ أقدر الخلق على أفعالهم ، ومكّنهم من أعمالهم . وحدّ لهم الحدود في ذلك ، ورسم لهم الرسوم ، ونهاهم عن القبائح بالزجر والتخويف والوعد والوعيد »[2] .

قال الشيخ المفيد هنا شيئاً لم يرغب ابن بابويه أن يقوله ، وهو إنّ الله مكّن الإنسان من اختيار أفعاله . وذهب ابن بابويه الى أبعد من ذلك إذ أنكر أن يكون الناس مجبورين على المعصية . لكنّه لم ينكر تماماً أن تكون أفعال الإنسان مقدّرة مسبقاً .

عند حديثه عن إرادة الله ، ميّز بين ما يريده الله (شاء وأراد مترادفان) ، وبين ما لا يحبّه (لم يحب) أو لا يرتضيه (لم يرض) ، فقال :

« شاء أن لا يكون شيء إلّا بعلمه ، وأراد مثل ذلك . ولم يحب أن يقال له ثالث ثلاثة . ولم يرض لعباده الكفر »[3] .

وهذا تفريق مفضّل عند أهل السنّة من الّذين يعتقدون بالجبر ، لأنّه مكّنهم من

---

(١) رسالة ٦٩ ، ف ٣٣ ـ ٣٢ .

(٢) تصحيح ١٥ ـ ١٤ .

(٣) رسالة ٦٩ ، ف ٣٣ .

القول بأنّ الله مريدٌ لأفعال الإنسان، الحسنة منها والقبيحة، ولكلّ شيء يعلمه مسبقاً، بيد أنّه يرتضي الأفعال الحسنة فقط[(١)]. يعارض الشيخ المفيد هذا الرأي بقوّة و يعتقد بأنّ:

«الحقّ في ذلك: أنّ الله تعالى لا يريد إلّا ما حسن من الأفعال. ولا يشاء إلّا الجميل من الأعمال، ولا يريد القبائح ولا يشاء الفواحش. تعالى الله عمّا يقول المبطلون علوّاً كبيراً»[(٢)].

ينبغي أن نتذكّر بأنّ ابن بابويه يرى بأنّ إرادة الله هي علمه السابق بمقادير الأفعال. وهذه هي محاولته أن يتجنّب القول بصراحة بأنّ الله يريد المعصية. بيد أنّ لعلم الله ـ عند ابن بابويه ـ صفة الجبر والتحديد. و يرفض الشيخ المفيد ـ كالمعتزلة ـ القول بأنّ الله يريد الشرّ على كلّ حال. بعد نقله عدداً من الآيات القرآنية، ينعطف ابن بابويه لمواجهة اعتراضات الذين ينكرون القول بأنّ الله يريد المعصية، على كلّ حال، و يقول:

«فهذا اعتقادنا في الإدارة والمشيئة. ومخالفونا يشنّعون علينا في ذلك. و يقولون أنّا نقول: إنّ الله أراد المعاصي، وأراد قتل الحسين بن علي ـ عليه السلام ـ وليس هكذا نقول، ولكنّا نقول: إنّ الله أراد أن تكون معصية العاصين خلاف طاعة المطيعين. وأراد أن تكون المعاصي غير منسوبة إليه من جهة

---

(١) الأشعري، **مقالات** ٢٩٤. يقول الأشعري بأنّ أهل السنّة يقولون: «إنّ الله لم يأمر بالشرّ، بل نهى عنه. وأمر بالخير، ولم يرض بالشرّ، وإن كان مريداً له». وجاء هذا التفريق نفسه في المقالة السابعة من «وصيّة أبي حنيفة» والمقالة السابقة من «الفقه الأكبر، الثاني». راجع: ونسينك، **عقيدة المسلم** ١٢٦، ١٩١.

Wensiek, The Muslim Creed.

(٢) غفل الشيخ المفيد عن الفرق الموجود بين إرادة الله، و بين رضاه. فعدّهما شيئاً واحداً. وهذا هو عين موقف المعتزلة: راجع: المغني ج ٦، القسم الثاني ٥١، حيث يعتقد عبد الجبّار بصراحة أنّ رضا الله يتعلّق بإرادته.

لايعنينا هذا النزاع الداخلي بين المعتزلة: يرى البغداديّون (ومعهم الشيخ المفيد) بأنّ أمر الله بأفعال العباد هو عين إرادته، على خلاف البصريّين الذين يرون التفريق بينهما. فالنقطة التي تهمّنا هنا هي إنّ مدرستي الاعتزال (ومعهما الشيخ المفيد) ينكرون القول بأنّ الله يريد الشرّ الأخلاقي.

الفعل . وأراد أن يكون موصوفاً بالعلم بها قبل كونها »[١] .

يحاول ابن بابويه هنا أن يغيّر موضوع إرادة الله من الفعل البشري الى الحالة الأخلاقية للفعل . ولكن لا يقول بصراحة ـ كما يقول الشيخ المفيد ـ بأنّ الله لا يريد الأفعال القبيحة . إنّه يقول فقط بأنّ قتل الإمام الحسين ـ عليه السلام ـ : « مستقبح غير مستحسن »[٢] . لقد كان فعلاً يستطيع الله أن يمنعه ، ولكنّه نهى عنه بأمره ، على أيّ حال ، في ختام استدلاله ، يلخّص ابن بابويه مذهبه كالآتي :

« ونقول : لم يزل الله تعالى عالماً بأنّ الحسين ـ عليه السلام ـ سيقتل جبراً ، و يدرك بقتله السعادة الأ بدية ، و يشقى قاتلوه شقاوة أبدية . ونقول ما شاء الله كان ، ومالم يشأ ، لم يكن »[٣] .

لقد حاول ابن بابويه في هذا النص أن يجعل إرادة الله ، التي تماثلت مع علمه هنا ، متعلّقة بالوضع الأخلاقي للفعل ، بيد أنّ هذا كان فقط للمحافظة على الظواهر ، في نقطة تعرّض فيها لضغط من استدلال المعتزلة . فموقفه الحقيقي ينكشف من خلال آخر جملة له : ما شاء الله كان ، ومالم يشأ ، لم يكن[٤] . لذلك فإنّ الله يجب أن يريد كلّما ما يحدث ، بما في ذلك معصية العبد .

يشير الشيخ المفيد الى أنّ التذرّع بجعل إرادة الله متعلّقة بالوضع الأخلاقي للفعل ،

---

(١) رسالة ٧٠ ، ف ٣٥ ــ ٣٤ .

(٢) رسالة ٧٠ ، ف ٣٥ . وفيما يلي الفقرة كاملة : «ونقول : أراد الله تعالى أن يكون قتل الحسين ـ عليه السلام ـ معصية له وخلاف الطاعة . ونقول : أراد الله أن يكون قتله منهيّاً عنه غير مأمور به .. ونقول : أراد الله تعالى أن يكون قتله سخطاً لله غير رضى . ونقول : أراد الله عزّ وجلّ أن لايمنع من قتله بالجبر والقدرة ، كما منع منه بالنهي» .

(٣) نفس المصدر .

(٤) ذكر الأشعري هذه العبارة المشهورة : «ماشاء الله كان ، ومالم يشأ ، لم يكن» في مقالات الإسلاميّين ٢٩١ ، وفي الإبانة ٤٦ .

والقول بأنّ إرادة الله هي علمه السابق، لا ينقذ ابن بابويه من تهمة القول بالجبر. وفيما يلي كلامه في هذا المجال:

«وفرار المجبّرة عن إطلاق القول بأنّ الله يريد أن يعصى ويكفر به، و يُقتَل أولياؤه و يُشتَم أحبّاؤه الى القول بأنّه يريد أن يكون ما علم كما علم، و يريد أن تكون معاصيه قبائح منهيّاً عنها، وقوع فيما هربوا منه، وتورّط فيما كرهوه. وذلك أنّه إذا كان ما علم من القبيح كما علم، وكان تعالى مريداً لأن يكون ما علم من القبيح كما علم، فقد أراد القبيح، وأراد أن يكون قبيحاً. فما معنى فرارهم من شيء الى نفسه، وهربهم من معنى الى عينه؟»[١].

ينقل ابن بابويه، عند حديثه عن القضاء والقدر، عدداً من الروايات التي تحظر الخوض في مثل هذه المواضيع، منها: روايتان ذكرهما في كتاب «الهداية»[٢]. بيد أنّه لا يكرّر في «رسالة الاعتقادات» ما قاله هناك من أنّ القدرية مجوس الأمّة. فعدم رغبته الخوض في هذا الموضوع ينسجم مع رفضه السابق للجدل.

أمّا الشيخ المفيد فإنّه لا يدعه يجتاز هذه العقبة بيُسر. فهويقول بأنّ روايات ابن بابويه ضعيفة. ثمّ يذكر بأنّ القضاء يمكن أن تكون له أربعة معان: الخلق، والأمر، والإعلام، والقضاء في الفصل بالحكم. ثمّ يمثّل لكلّ معنى بآية قرآنية. و يقول بأنّه ـ بناءً على هذه المعاني ـ لا معنى لقولهم بأنّ الله قضى بالمعاصي والقبائح مسبقاً. و يستنتج بأنّ لله تعالى في خلقه قضاءً وقدراً يعني أنّه قد قضى في أفعالهم الحسنة بالأمر بها، وفي أفعالهم القبيحة بالنهي عنها، وفي أنفسهم بالخلق لها، وفيما فعله فيهم بالإيجاد له[٣].

---

(١) تصحيح ١٨.

(٢) رسالة ٧١، ف ٣٧ ــ ٣٦.

(٣) تصحيح ٢٠ ــ ١٩.

يتّفق الشيخ المفيد مع ابن بابويه بأنّ الآيات التي تشير الى الهداية والضلالة ، يجب أن لا تؤخذ بمعناها اللفظي ، بل بمعنى أنّ الله يدلّ الناس على ما هو حقّ وصواب . وهذا ـ حسب كلام الشيخ المفيد ـ هو طريق العدل ، وهو مخالف لمذهب الجبر(١) . ويوضّح معنى عبارة : « فطر جميع الخلق على التوحيد » أي : إنّ الله خلق الإنسان ليعترف بوحدانيّته(٢) .

اضطلع ابن بابويه في كتاب «التوحيد» بالإجابة على التهم التي يلصقها الآخرون بالإمامية من قبيل أنّهم مشبّهة ومجبّرة . ودحضاً للتهمة الأخيرة ، فإنّه انبرى لتوضيح بعض الأحاديث المعقّدة بأُسلوب يختلف اختلافاً ملحوظاً عمّا جاء في « كتاب الهداية » ، و«رسالة الاعتقادات» . ونقل في كتاب «التوحيد» رواية عن الإمام الرضا ـ عليه السلام ـ تتعلّق بالمسألة القائلة فيما إذا كانت معصية الشخص المذنب تنقض إرادة الله . يقول ابن بابويه :

> «إنّ لله إرادتين ومشيّتين : إرادة حتم ، وإرادة عزم . ينهى وهو يشاء ، ويأمر وهو لا يشاء . أو ما رأيت أنّه نهى آدم وزوجته عن أن يأكلا من الشجرة ، وهو شاء ذلك ؟ ولو لم يشأ ، لم يأكلا . ولو أكلا ، لغلبت مشيّتهما مشيّة الله . وأمر ابراهيم بذبح ابنه إسماعيل ـ عليهما السلام ـ وشاء أن لا يذبحه . ولو لم يشأ أن لا يذبحه ، لغلبت مشيّة ابراهيم مشيّة الله ـ عزّ وجلّ »(٣) .

---

(١) نفس المصدر ٢٣ ؛ «رسالة» ٧٢ ، ف ٣٩ ؛ البلد/ ١٠ .

(٢) تصحيح ٢٢ . ولكن أشار الشيخ المفيد هنا بقوله : «وليس المراد به أنّه أراد منهم التوحيد . ولو كان الأمر كذلك ، ما كان مخلوق إلّا موحّداً . وفي وجودنا من المخلوقين من لا يوحّد الله دليل على أنّه لم يخلق التوحيد في الخلق ، بل خلقهم ليكسبوا التوحيد» .
إذا كان هذا النصّ صحيحاً ، فهذا يعني أنّ الشيخ المفيد قد وقع في تناقض . لأنّ هذا يقتضي أن يحدث كلّ شيء حسن يريده الله . والنتيجة المنطقيّة لهذا الأمر هو أنّ الذين لا يعترفون بوحدانيّة الله ، قد أُريد لهم ذلك من قبل الله ذاته بسلب القابلية على الإيمان منهم . فالموقف الحقيقيّ للشيخ المفيد من هذا الموضوع هو أنّ إرادة الله متماثلة مع حكمة وأمره . راجع : «أوائل المقالات» ١٩ .

(٣) **التوحيد ٦٤ .**

تحاول هذه الرواية أن تحلّ المسألة من خلال تعريف (إرادة العزم) على أنّها متناقضة مع (إرادة الحتم). ولكن إرادة الحتم تعني أن يقترف آدم معصيته من خلال الأكل. إنّ شرح ابن بابويه التوضيحي على هذا الحديث هو من أجل تجنّب النظرية المعقّدة القائلة بأنّ الله يريد المعصية. وفيما يلي نصّ كلامه :

«إنّ الله ـ تبارك وتعالى ـ نهى آدم وزوجته عن أن يأكلا من الشجرة ، وقد علم أنّهما يأكلان منها ، لكنّه ـ عزّ وجلّ ـ شاء أن لا يحول بينهما وبين الأكل منها بالجبر والقدرة كما منعها من الأكل منها بالنهي والزجر. فهذا معنى مشيّته فيهما . ولو شاء ـ عزّ وجلّ ـ منعهما من الأكل بالجبر ، ثمّ أكلا منها ، لكانت مشيّتهما قد غلبت مشيّته ، كما قال العالم ـ عليه السلام ـ تعالى الله عن العجز علوّاً كبيراً»[١] .

فبدلاً من التفريق الثنائي للحديث بين أمر الله وإرادته ، يقدّم توضيح ابن بابويه تفريقاً ثلاثياً : أمر الله ، وعلمه ، وإرادته . فالله أمرهما أن لا يأكلا ، وهو يعلم أنّهما سيأكلان ؛ لكنّه أراد أن لا يمنعهما من الأكل بالجبر والقوّة . وهذا يمنع من القول أنّ الله شاء أن يكون آدم عاصياً ، مع أنّه لم يقل بأنّ الله أراد أن يترك آدم حرّاً في اختيار الأكل أو عدم اختياره . كيف يختلف هذا الأمر عن الشرح المطروح في «رسالة الاعتقادات» القائل بأنّ الله أراد أن لا يمنع من قتل الحسين ـ عليه السلام ـ بالجبر والقدرة ، بل بالكلام فقط ؟[٢] وينبغي أن يُلحَظ هذا الشرح في وضوح نتيجته ، والنتيجة هي ما شاء الله كان ، وما لم يشأ ، لم يكن ، علماً بأنّ مثل هذه النتيجة غير موجودة في كتاب «التوحيد» .

في مباحث لاحقة من كتاب «التوحيد» نفسه ، يطرح ابن بابويه شرحاً آخر يذهب به أبعد من ذلك حيث يرى ـ كالمعتزلة ـ أنّ إرادة الله مماثلة لأمره ورضاه ، فيقول :

---

(١) **التوحيد ٦٦ ـ ٦٥ .**

(٢) نقل ذلك في ص ٤٣٦، هامش ٢.

«مشيّة الله وإرادته في الطاعات الأمر بها والرضا. وفي المعاصي النهي عنها والمنع منها بالزجر والتحذير»[١].

هذا التماثل بين إرادة الله وعلمه يتناقض تناقضاً صارخاً مع التفريق الذي ذكره ابن بابويه في «رسالة الاعتقادات»[٢].

في نصٍّ آخر من كتاب «التوحيد»، حاد ابن بابويه عن رفضه السابق الخوض في القضاء والقدر وفي توضيح الحديث القائل بأنّ المعصية «ليست بأمر الله، ولكن بقضاء الله وبقدر الله وبمشيّته وبعلمه»، يقول ابن بابويه بأنّ قضاء الله في المعاصي حكمه فيها، ومشيّته فيها نهيه عنها، وقدره فيها علمه بمقاديرها ومبالغها. وعند توضيح رواية أُخرى، يقول بأنّ القضاء والقدر لفعل من الأفعال يعني الإنذار والكتابة والإخبار؛ أو يمكن أن يقال انّه يعني الحكم وفرض التكليف. أو يمكن أن يكون بمعنى التوضيح من قبل الله لشروط فعل من الأفعال وقيوده وحدوده: أي إنّه حسن أو قبيح، وإلزاميّ أو زائد على حدّ التكليف[٣]. ثمّ ينقل مؤيداً كلام عالم لم يذكر اسمه، يقول بأنّه يمكن أن تكون للقضاء عشرة معانٍ[٤]. وهذه المعاني تهيّىء الأرضية لأن يكون هناك مجال أوسع في تفسير الآيات القرآنية التي تحدّثت عن القدر.

قال ابن بابويه في كتاب «الهداية» بأنّ القدرية مجوس الأُمّة. وقال في «رسالة الاعتقادات» بأنّ ما شاء الله، كان، وما لم يشأ، لم يكن. وفي كتاب «التوحيد» ذكر بأنّ إرادة الله متماثلة مع أمره ورضاه. ووصف نفسه في مقدّمة هذا الكتاب بأنّه نزيل الري[٥]. إذن، هذا الكتاب من آثاره المتأخّرة عندما كان يعيش في بلاط البويهيّين

---

(١) رسالة ٦٩، ف ٣٣.

(٢) التوحيد ٣٧٠. هذا التفسير يكيّف الرواية بنمط خاص.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر ٣٨٥.

(٥) التوحيد ١٧.

بـالـري ، ولعلّ ضغط الوزير الصاحب بن عبّاد أو تأثير الاستدلالات التي طرحها المعتزلة قد ترك أثره في تغيير فكره .

الله والظلم

إنّ المسـألـة المـتعلّقة بالبحث حول العدل الإلهي هي انّنا كيف نتجنّب عن القول بـأنّ الله يـفـعـل الظلم . لقد تحدّث ابن بابويه في شرحه لقضيّـة موت ابراهيم ابن رسول الله ـ صلّى الله عـليـه وآلـه ـ عـن البـليّات التي تنزل على الأطفال الذين لم يفعلوا ما يستحقّ العـقوبة . يقول بأنّ جهلنا بالأسباب التي تجعل الله يقبض روح الأطفال يجب أن لا يبطل مـا نـعـرفه عـمـوماً بـواسـطـة الدليل الواضح : وهو إنّ الله حكيم ولا يفعل خلاف العدل . يـكـشـف هـذا الـدلـيل لوناً من الدقّـة الفكريّـة والالتفات الى تنزيه الله عن فعل القبيح من خـلال الاعـتـراف بـجـهـل الإنـسان . وهذا التوجّه يعاكس الاتّجاه الذي يسلكه الأشاعرة حيـث كـانـوا يـرون بـأنّ الله مالك مطلق يفعل ما يشاء ، وكـلّما يفعله فهو حقّ ، لأنّه هو يفعله فقط[1] .

يـقول ابن بابويه بأنّ العدل والظلم ليسا «ميل الطباع الى الشيء ونفورها عنه ، بل هـو استـحـسان العقل له واستقباحه إيّاه . فليس يجوز لذلك أن نقطع بقبح فعل من الأفعال لجـهـلـنـا بعلله . ولا أن نعمل في إخراجه عن حدّ العدل على ظاهر صورته »[2] . بل يجب أن نـنـظـر الى فـاعـلـه . فـلو عرفنا بالدليل الساطع حكمة الفاعل وصوابه ، لزمنا ذلك أن نعرف مسبقاً صواب جميع أفعاله ، وإن كان صوابها غير ظاهر لنا في حالة من الحالات . على سبيل المثال ، لو رأينا أباً نعرفه بالعدل والحكمة ، يقطع يد ولده ، فلا نحكم على أنّ القطع خلاف لمـصـلـحـتـه ، وذلك لما نعرفه عن أخلاق الأب وسلوكه أنّه لا يفعل ما فيه خلاف . فكذلك

---

(١) اللمع ٧١ ، رقم ١٧٠ .

(٢) التوحيد ٣٩٥ .

أفعال الله ، فلا يُضلّنا جهلنا بالجزئيات أن نتصوّر فعله خلافاً للعدل . فمن نظم العالم واتّساقة نعرف أن الله حكيم ، ونعرف ـ بعامّة ـ أنّه لا يفعل الظلم ، وذلك لعلمه اللاّمتناهي وغناه التام عن ذلك . ولا دافع عنده على الظلم . وإنّما يقع الظلم من جاهل بقبحه ، أو محتاج الى فعله منتفع به . يتّضح من كلّ ذلك ، أنّ حالة معيّنة تقع لنا ، لا يمكن أن نعدّها ظلماً وقع من الله ، مهما تحيّرنا في تأويلها وتبريرها[١] .

يقدّم ابن بابويه في هذا البرهان رأيين : الأوّل : يرفض النظرية القائلة بما أنّ الله قادر مطلق ، فكلّما يفعله حقّ وعدل . الثاني : لا يبالي أن يقول بأنّ الإنسان عاجز أن يفهم بصورة تامّة دلائل وأسباب بعض الأشياء التي تحدث في العالم . لقد طرح الشيخ المفيد هذه النقطة بصورة عامّة ضدّ الأشاعرة إذ قال:الله يستطيع أن يفعل القبيح ، ولكنّه لا يفعل[٢] .

الاستطاعة

أشار ابن بابويه في «رسالة الاعتقادات» الى حديث أُثر عن الإمام موسى الكاظم ـ عليه السلام ـ يقول فيه بأنّ الاستطاعة تكون بأربع خصال : تخلية السّرب ، صحّة الجسم ، سلامة الجوارح ، وسبب وارد من الله[٣] . قال ابن بابويه في شرح الخصلة الرابعة

---

(١) نفس المصدر ٩٧ ــ ٣٩٦ .

(٢) أوائل ٢٣ .

(٣) رسالة ٧٢ ، ف ٤٠ . ينقل ابن بابويه في مكان آخر رواية عن الإمام الصادق ــ عليه السلام ــ تنكر أصل مفهوم الاستطاعة على مايبدو . فعندما سئل عن الاستطاعة ، قال : «ليست الاستطاعة من كلامي ولا كلام آبائي» (التوحيد ٣٤٥ ــ ٣٤٤) . و يوضّح ابن بابويه قصد الإمام من ذلك بقوله انّه لايمكن أن نقول لله : إنّه مستطيع ، كما قال الذين كانوا على عهد عيسى ، عليه السلام : «هل يستطيع ربّك أن ينزّل علينا مائدة من السماء» المائدة /١١٢ . يقرّ ابن بابويه بأنّ مفهوم الاستطاعة يصدق على الإنسان . ولايصدق على الله الاّ مفهوم القدرة .

بأنّ قصد الإمام من ذلك أنّه لو كان الإنسان مخلّى السرب ، صحيح الجسم ، سليم الجوارح ، ولا يقدر أن يزني إلّا أن يرى امرأة . فإذا وجد المرأة ، فإمّا أن يُعصم ، فيمتنع . أولا يُعصم ، فيرتكب الحرام . عند ذلك ، يمكن أن يقال بأنّ له استطاعة . وسواء ارتكب ذلك الذنب أو لم يرتكبه ، فهو لم يقع تحت طائلة الإكراه[١] .

يعارض الشيخ المفيد هذا الرأي و يقول بأنّ الاستطاعة عبارة عن الصحّة والسلامة فقط[٢] . و يرى بأنّ للشخص المذكور في المثال المتقدّم استطاعة على فعل الزنا ، ولكن منعه من ذلك عدم وجود امرأة يزني بها . إنّ تسوية الاستطاعة مع الصحّة هو مذهب معتزلة بغداد الذين يخالفون تصوّر البصريّين عنها حيث يعتبرونها عَرَضاً جِبِلّياً وفطريّاً في الشخص الفاعل[٣] .

إنّ الدليل المحتمل على ترجيح الشيخ المفيد القول بأنّ الاستطاعة هي صحّة الفاعل فقط هو انّه يجعل الاستطاعة تسبق الفعل بصورة واضحة . إنّ نظرية ابن بابويه التي ترى بأنّ الإنسان لا يكون مستطيعاً على القيام بالفعل إلّا بعد توفّر جميع الشروط الداخلية والخارجية ، تُشبه مذهب المجبّرة الذين كانوا يقولون بأنّ وجود الاستطاعة يتزامن مع وجود الفعل . هذا التشابه ظاهري فقط لأنّ ابن بابويه وضّح ذلك بقوله : إنّه بعد توفّر جميع الشروط التي تكوّن الاستطاعة ، فالشخص مختار أن يقوم بالفعل أو لا يقوم به[٤] . إنّ جدال المعتزلة ضدّ المجبّرة ، ذلك الجدال الذي أثّر على الشيخ المفيد بقوّة ، سَبَكَ المسألة عموماً بهذا النمط ، فيما إذا كانت الاستطاعة مقدّمة على الفعل أو لا .

---

(١) رسالة ٧٢ ، ف ٤٠ .

(٢) تصحيح ٢٤ .

(٣) بيد أنّ النقطة التي هي مثار البحث هنا ليست عين تلك النقطة ، وذلك لإنّ مفهوم الاستطاعة عند ابن بابويه يختلف عن مفهومه عند البصريّين .

(٤) رسالة ٧٢ ، ف ٤ .

العدل واللطف

يقول ابن بابويه بأنّ الله يأمر الإنسان بالعدل ، ولكن يعامله بشيء أفضل من العدل ، وهو اللطف والتفضّل . و ينقل حديثاً عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ يقول فيه : «لا يدخل الجنّة أحد بعمله إلّا برحمة الله »[(١)] .

يتّفق الشيخ المفيد مع هذا الرأي ، ويخطو بمفهوم اللطف خطوة أكبر فهو يقول بأنّ أساس جميع حقوق الإنسان هو جود الله وكرمه ، لأنّه تعالى ابتدأ عباده بالنعم ، فليس أحد منهم يكافئ نعم الله ـ تعالى ـ عليه بعمل ، «ولا يشكره أحد إلّا وهو مقصّر بالشكر عن حقّ النعمة »[(٢)] . إذن ، جميع حقوق الإنسان تفضّلات إلهيّة ، واللّطف هو أساس العدل بين الله والإنسان[(٣)] .

---

(١) رسالة ٨٧ ــ ٨٦ ، ف ٧١ ــ ٧٠ .

(٢) تصحيح ٤٨ .

(٣) راجع : الفصل العاشر من هذا الكتاب ، موضوع : العفو الإلهي ، وموضوع : تفضّل أو ثواب . حيث نجد الشيخ المفيد هناك قال (مع معتزلة بغداد): إنّ ثواب الجنة لطف . وقال البصريّون : إنّه عدل .

الفصل الخامس عشر

الوحي

تطرّق ابن بابويه الى مسألة عدم مخلوقيّة القرآن ضمن توضيحه رواية مأثورة عن الإمام علي ـ عليه السلام ـ لمّا عابه الخوارج على تحكيمه أبا موسى الأشعري في الدّين، قال: «والله ما حكّمت مخلوقاً، وإنّما حكّمت القرآن»[1]. يوضّح ابن بابويه أنّه جاء في الكتاب أنّ القرآن كلام الله ووحي الله، ولم يجيء فيه أنّه مخلوق، لأنّ المخلوق في اللغة قد يكون مكذوباً. ثمّ يذكر أمثلة على هذا المعنى من القرآن، و يستنتج قائلاً:

«فمن زعم أنّ القرآن مخلوق بمعنى أنّه مكذوب، فقد كفر. ومن قال: إنّه غير مخلوق بمعنى أنّه غير مكذوب، فقد صدق وقال الحقّ والصواب. ومن زعم أنّه غير مخلوق بمعنى أنّه غير محدث وغير مُنزل وغير محفوظ، فقد أخطأ وقال غير الحقّ والصواب»[2].

يوفّق ابن بابويه هنا بين الرواية المنسوبة إلى الإمام علي ـ عليه السلام ـ والروايات الأُخرى التي تذكر بأنّ سائر الأئمّة يرفضون القول بأنّ القرآن مخلوق أو غير مخلوق، و يطلقون عليه: كلام الله[3]. وكذلك يوفّق بينها وبين الجواب المأثور عن الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ من أنّ القرآن محدث[4].

---

(١) التوحيد ٢٢٥.

(٢) نفس المصدر.

(٣) التوحيد ٢٤، ٢٢٣.

(٤) نفس المصدر ٢٢٧.

بعد ذلك ، ومن أجل دعم النظرية القائلة بأنّ القرآن محدث ، يذكر ابن بابويه ثلاثة أدلّة ، تعكس رؤيته عن الفرق بين القديم والمحدث ، الذي يعدّ ركيزة من ركائز البرهان الكلامي على وجود الله . يقول ابن بابويه في دليله الأوّل :

«ووجدنا القرآن مفصّلاً وموصّلاً ، وبعضه غير بعض ، وبعضه قبل بعض كالناسخ الذي يتأخّر عن المنسوخ . فلو لم يكن ما هذه صفته حادثاً ، بطلت الدلالة على حدوث المَحدثات ، وتعذّر إثبات مُحدِثها بتناهيها وتفرّقها واجتماعها »[١] .

هذا الدليل هو بما أنّ أجزاء القرآن نزلت متفرّقة ثمّ اتّصلت مع بعضها البعض ، فهي حاوية ، إذن ، على عَرَض الاتّصال والانفصال . وبهذا تكون مشمولة بالحكم القائل : إنّ كلّ ما هو متّصل ومنفصل ، فهو مُحدَث . هذه إحدى مقدّماته لإثباته وجود الله عن طريق حدوث العالم .

أمّا الدليل الثاني فيفترض أنّ الحكم على شخص غير موجود حكم باطل . يقول ابن بابويه :

«وشيء آخر ، وهو أنّ العقول قد شهدت والأُمّة قد اجتمعت على أنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ صادق في إخباره . وقد عُلم أنّ الكذب هو أن يُخبِر بكون مالم يكن . وقد أخبر الله عزّ وجلّ عن فرعون وقوله : «أنا ربّكم الأعلى» (النازعات/٢٤) . وعن نوح أنّه نادى ابنه وهو في معزِل : «يا بُنيّ اركب معنا ولا تكن مع الكافرين » (هود/٤٢) . فإن كان هذا القول وهذا الخبر قديماً ، فهو قبل فرعون ، وقبل قوله ما أخبر عنه . وهذا هو الكذب وإن لم يوجد إلّا بعد أن قال فرعون ذلك ، فهو حادث لأنّه كان بعد أن لم يكن »[٢] .

---

(١) نفس المصدر ٢٢٦ ، ٢٢٥ .

(٢) التوحيد ٢٢٦ .

ليس عسيراً على من يناصر نظرية القرآن غير المخلوق أن يجيب على هذا الدليل.

أمّا الدليل الثالث، فإنّه مأخوذ من حقيقة نسخ الأحكام. و يفترض بأنّ كلّ ماله نهاية، فلا بدّ أن تكون له بداية. يقول ابن بابويه:

«وأمر آخر، وهو أنّ الله -عزّ وجلّ- قال: «ولئن شئنا لنذهبنّ بالذي أوحينا اليك» (الإسراء/٨٦). وقوله: «ما ننسخ من آية أو نُنسها نأت بخير منها أو مثلها» (البقرة/١٠٦). وماله مِثلٌ أو جاز أن يَعدمَ بعد وجوده، فحادث لا محالة»[1].

إنّ الدليل الأوّل والثالث من بين هذه الأدلّة يفترضان مقدّماً آراء قد نوقشت في البرهان الكلامي على وجود الله، المتوكّئ على حدوث العالم. يعتقد الشيخ المفيد أيضاً أنّ القرآن محدث، كما تصرّح بذلك روايات الإمامية[2]. بيد أنّ دليله لإثبات هذا الأمر مستقّ من ماهيّة الكلام الملفوظ الذي يجب أن يكون مُحدثاً في لحظات متوالية[3].

يقول ابن بابويه أيضاً بأنّ القرآن كامل. وأنّ ما (بين الدفّتين) وهو ما في أيدي الناس، ليس مشوّهاً أو محرّفاً. إنّ الاختلاف الوحيد في رؤية ابن بابويه هو أنّه يقول بأنّ سورة الضحى، وسورة الانشراح سورة واحدة. وكذلك سور لإيلاف، وسورة الفيل، فهما سورة واحدة أيضاً[4].

إنّ تصريح ابن بابويه في «رسالة الاعتقادات» بأنّ القرآن نزل في ليلة القدر جملة واحدة الى البيت المعمور[5] لا ينسجم مع ما ذكره في كتاب «التوحيد» حيث قال بأنّ

---

(١) نفس المصدر.

(٢) أوائل ١٩، ١٨، نُقل ذلك سلفاً في الفصل الرابع، موضوع: «حدوث القرآن».

(٣) نفس المصدر ١٠٦. وقد نقل أيضاً في الفصل الرابع، النبوّة في نفس الموضوع.

(٤) رسالة ٩٣، ف ٨٣ للتعرّف على رأي الشيخ المفيد في نصّ القرآن، راجع: الفصل الرابع/موضوع: نصّ القرآن.

(٥) رسالة ٩٢، ف ٨٣. راجع: سورة الطور، آية ٤.

القرآن محدث ، لأنّه نزل على شكل أجزاء متتابعة[١] . يخالف الشيخ المفيد مسألة نزول القرآن جملة واحدة ، ودليله على ذلك أنّ بعض الآيات نزلت في مناسبات خاصّة[٢] . فهو يتّفق هنا مع ما ذكره ابن بابويه في كتاب «التوحيد» .

عصمة النبيّ والأئمّة

يقول ابن بابويه انّ النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ والأئمّة أفضل من الملائكة[٣] . وأنّ الله خلق الدنيا لأجل محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ والأئمّة من أهل بيته[٤] . ولا يرى فرقاً بين عصمة الأنبياء والمرسلين ، والأئمّة ، والملائكة ، فهويقول بأنّهم معصومون مطهّرون من كلّ دنس ، وأنّهم لا يذنبون ذنباً ، لا صغيراً ولا كبيراً[٥] .

إنّ شرح الشيخ المفيد على عقائد ابن بابويه لا يوحي بأيّة مخالفة لهذا الرأي ، ولكنّه يؤكّد على أنّ العصمة من الذنب لا تسلب الاختيار من المعصوم . و يفرّق الشيخ المفيد بين العصمة من الذنب ، وبين الامتناع عن ارتكاب الذنب[٦] .

تستلزم العصمة كذلك كمال العقل وعدم وجود نقص في العلم والمعرفة . يقول ابن بابويه بأنّ النبيّ والأئمّة معصومون موصوفون بالكمال والتمام والعلم من أوائل أمورهم وأواخرها[٧] . و يضيف الشيخ المفيد على ذلك أنّه يمكن أن تكون هذه الموهبة ملازمة لهم

---

(١) التوحيد ٢٦ ، ٢٢٥ وقد نقل ذلك آنفاً . [ملاحظة مهمّة : لقد وقع المؤلّف هنا في خطأ لأنّ ابن بابويه لم يصرّح في المصدر المذكور بأنّ القرآن نزل تدريجاً بل قال : إنّه محدث ، وعلّق على ذلك . ومن أراد الاطمئنان فليرجع الى المصدر المذكور ٢٢٦ ـ ٢٢٥ . المعرّب] .

(٢) تصحيح ٥٨ ، ٥٧ .

(٣) رسالة ٩٥ ، ف ٩٢ .

(٤) نفس المصدر ٩٧ ، ف ٩٥ .

(٥) نفس المصدر ٩٩ ، ف ١٠٠ ، ٩٩ .

(٦) تصحيح ٦١ ، ٦٠ ؛ راجع : أوائل المقالات ١١١ ؛ والفصل الثالث /موضوع : العصمة واختيار الشخص .

(٧) رسالة ٩٩ ، ف ١٠٠ .

قبل تكليفهم بالدعوة. ولكنّه لا يقطع بذلك[١] .

ثمّة اختلاف بين ابن بابويه والشيخ المفيد فيما إذا كانت العصمة من الذنب ، تشمل الحفظ والصيانة من السهو أيضاً. إنّ أصل هذا الاختلاف حديث نقله ابن بابويه عن الصحابي (ذو اليدين) ، يذكر فيه بأنّ النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ قد غلبه النوم ففاتته صلاة الفجر، حتى طلعت الشمس ، ثمّ قام فصلّى ، وسها في صلاته ، فسلّم في ركعتين[٢] .

أشار ابن بابويه الى أنّ بعض الفرق لا تقرّ بهذا الحديث. فالغلاة ينكرون مسألة سهو النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ مستدلّين على أنه لو جاز أن يسهو النبيّ في الصلاة ، لجاز أن يسهو في التبليغ ، لأنّ الصلاة عليه فريضة كما أن التبليغ عليه فريضة . يجيب ابن بابويه بأنّ الصلاة عبادة مشتركة (لذلك فإنّ النبي يشترك مع الآخرين في أداء هذه الفريضة ، فيمكن أن يسهو) ، ولكن مهمّة النبوّة مهمّة خاصّة به ، لهذا فإنّ الله يحفظه ويصونه من السهو فيها. مع هذا ، فإنّ هناك اختلافاً أيضاً حول السهو المتعلّق بالتكليف : فسهو عامّة الناس في الصلاة من الشيطان ، وسهو الأنبياء من الله. وما يفعل هذا بهم إلّا ليذكّرهم على أنّهم بشر مخلوقون ، فلا يُتّخذون أرباباً معبودين دونه. وليس للشيطان سلطان على النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ ، والأئمّة ـ عليهم السلام .

يستدلّ الدافعون لسهو النبيّ (الغلاة) على أنّه لم يكن في الصحابة من يقال له : ذو اليدين ، وأنّه لا أصل للرجل ولا للخبر. فيجيب ابن بابويه على أنّ الرجل معروف الى

---

(١) تصحيح ٦٢ .

(٢) ابن بابويه ، من لايحضره الفقيه (ايران ، الطبعة الحجريّة ، ١٣٢٤هـ) ٧٤ . فيما يخصّ (ذو اليدين) راجع : ابن سعد في «كتاب الطبقات الكبرى» ، طبعة زاخاو وآخرين (ليدن : بريل ، ١٩٠٤) ج ٣ ، القسم الأوّل ١١٨ .

درجة أنّه لو جاز أن يُردّ حديثه ، لجاز أن تُردّ جميع الأحاديث والأخبار[(١)] . و يضيف على كلامه بأنّه ينوي أن يصنّف كتاباً منفرداً في إثبات سهو النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ ، والردّ على منكريه[(٢)] .

يتّضح من هنا أنّ بعض الشيعة المتقدّمين أو المعاصرين لابن بابويه ينكرون هذا الحديث لأنّه يتعارض مع اعتقادهم بشمولية عصمة النبيّ واتّساع نطاق هذه العصمة ليشمل العصمة من الذنب والسهو. أمّا ابن بابويه الذي يقرّ بهذا الحديث . فإنّه يُسمّي هؤلاء : غلاة .

طبيعياً ، يُستنتج من رأي ابن بابويه ومدرسة قم التي ينتمي اليها ، بأنّه لوجاز أن يسهو النبيّ في الصلاة ، فالأئمّة يجوز عليهم السهو أيضاً . وهذا ما دعا أتباع المذهب الإمامي المعارضين لمدرسة قم أن يصفوهم [القمّيّين] بالتقصير في أداء حقّ النبيّ والأئمّة . فانبرى ابن بابويه الى جوابهم بعد أن اطلق عليهم اسم : الغلاة ، فقال بأنّ هؤلاء يعطون النبيّ والأئمّة أكثر من حقّهم . وبناءاً على كلامه فإنّ «علامة المفوّضة والغلاة وأصنافهم نسبتهم الى مشايخهم وعلمائهم الى القول بالتقصير»[(٣)] .

---

(١) هذا خطأ فادح للغاية ، وقع فيه المؤلّف وذلك لأنّ ابن بابويه نفسه لم يقل هذا الكلام الذي صاغه المؤلّف بهذا الشكل ، ولأنّ العبارة الواردة في المصدر المذكور ليس فيه مسألة ردّ حديث الراوي بالذات [ذو اليدين] ، وإنّما ردّ مثل هذه الأحاديث مهما كان رواتها. وللاطمئنان أكثر فإنّي أنقل العبارة نصّاً عن المصدر المذكور، الجزء الأوّل ، ص ٣٦٠ ، طبعة جماعة المدرّسين في قم : «وكان شيخنا محمّد بن الحسن بن احمد بن الوليد ــ رحمه الله ــ يقول : أوّل درجة في الغلوّ نفي السهو عن النبيّ صلى الله عليه وآله ، ولوجاز أن تُردّ الأخبار الواردة في هذا المعنى ، لجاز أن تُردّ جميع الأخبار . .» المعرّب .

(٢) من لايحضره الفقيه ، ٧٥ ، ٧٤ ؛ ونقله المجلسي في «بحار الانوار» (طهران : الطبعة الحجريّة ، ١٣١٥هـ) ٢٩٩/٦، ٢٩٧. رسالة ابن بابويه في موضوع السهو مفقودة . إنّ الإرجاع الى نسخة منها في مقدّمة ا . فيزي ، الاعتقادات الشيعية ، ١٤رقم٧ يحمل معه خطأً.يدلّ الفهرس على أنّ هذه النسخة المخطوطة رسالة في ردّ رسالة ابن بابويه ، ويحتمل أن تكون للشيخ المفيد . انظر : آلوارت [Ahlwardt] ١٧١/٢، رقم١٣٧٠-٤ ومقدّمة هذا الكتاب تحت عنوان : «الكتب المشكوكة والمنحولة» .

(٣) «رسالة» ١٠١ ، ف ١٠٤ .

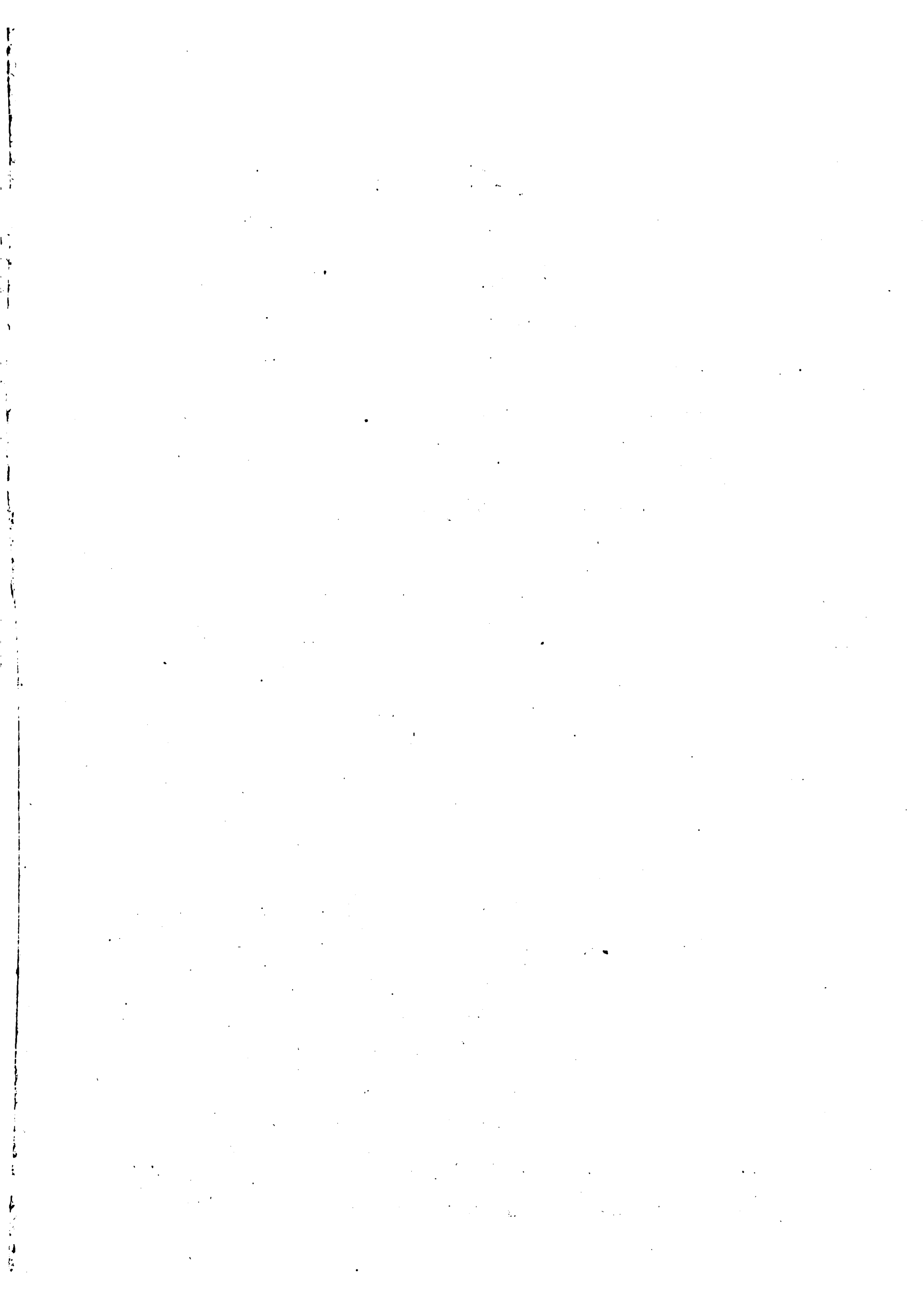
يجيب الشيخ المفيد ، وهو يعتقد بأنّ النبيّ والأئمّة لا يسهون في الصلاة ، ابن بابويه ذاكراً أحد أساتذته المتأخّرين بوصفه المصدر لما يقول. وفيما يلي نصّ كلامه :

«وقد سمعنا حكاية ظاهرة عن أبي جعفر محمّد بن الحسن بن الوليد ـ رحمه الله ـ لم نجدها دافعاً [رافعاً] في التفسير [التقصير]. وهي ما حكي عنه أنّه قال : أوّل درجة في الغلوّ نفي السهو عن النبيّ والإمام ـ عليهما السلام ـ. فإن صحّت هذه الحكاية عنه ، فهو مقصّر مع أنّه من علماء القمّيّين ومشيختهم »[1] .

بهذا اللّحن من التهكّم والسخرية[2] ، يكرّر الشيخ المفيد بأنّ مدرسة ابن بابويه ، وشيوخ قم مقصّرون في أداء حقّ النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ والأئمّة ـ عليهم السلام ـ من الاحترام.

(١) تصحيح ٦٦ ، ٦٥ . فيما يتعلّق بمحمّد بن الحسن بن الوليد ، راجع : النجاشي ، ٢٩٧ ؛ ابن شهر آشوب ١١١ .

(٢) ليس في كلام الشيخ المفيد أيّ لون من التهكّم والسخرية حتى يصفه المؤلّف بهذا الوصف.المعرّب



الفصل السادس عشر

الإنسان

الإيمان والإسلام

يفرّق ابن بابويه بين الإيمان والإسلام في اعتقاداته الواردة في بداية كتاب «الهداية» ، فيقول :

«الإسلام هو الإقرار بالشهادتين ، وهو الذي يحقن به الدماء والأموال . ومن قال : «لا اله إلّا الله محمّد رسول الله» فقد حقن ماله ودمه إلّا بحقّهما ...
والإيمان هو الإقرار باللّسان ، والعقد بالقلب ، والعمل بالجوارح ، وأنّه يزيد بالأعمال ، وينقص بتركها . وكلّ مؤمن مسلم ، وليس كلّ مسلم مؤمناً . ومثل ذلك مثل الكعبة والمسجد ، فمن دخل الكعبة ، فقد دخل المسجد ، وليس كلّ من دخل المسجد ، دخل الكعبة»[١] .

إنّ تضمين العمل في تعريف الإيمان يماثل ما عند المعتزلة وأصحاب الحديث من أهل السنّة حيث إنّ نظرتهم عنه تؤكّد على القيام بالأعمال العبادية أيضاً[٢] . فالإسلام هو

---

(١) الهداية ١٠ . راجع : أمالي الشيخ الصدوق ٤٦٠ : «الإسلام هو الإقرار بالشهادتين . والإيمان هو إقرار باللسان وعقد بالقلب وعمل بالجوارح . لايكون الإيمان إلّا هكذا» .

(٢) للتعرّف على رأي أهل السنّة ، يُرجع الى مكارثي ، في «علم الكلام عند الأشعريّ». ٢٤٥ ــ ٢٤٤ ؛ لاوست ، في عقيدة ابن بطّة ٤٨ ــ ٤٧ .

McCastry، The Theology of al-Ash'arī.

Laoust' Ia profession de foi d'Ibn Batta.

الحالة الشرعية الخارجية، يُعرف به كلّ من نطق الشهادتين. وهذا أيضاً لا ينافي الوضع الذي عليه المعتزلة وأصحاب الحديث من أهل السنّة.

يمكن أن نستوحي رأي ابن بابويه حول مرتكب الكبيرة من حديث نقله عن الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ. يشمل هذا الحديث جواباً قدّمه الإمام لشخص سأله عن الإيمان:

«وسألتَ رحمكَ الله عن الإيمان. فالإيمان هو إقرار باللّسان، وعقد بالقلب، وعمل بالأركان... وقد يكون العبد مسلماً قبل أن يكون مؤمناً، ولا يكون مؤمناً حتّى يكون مسلماً. فالإسلام قبل الإيمان وهو يشارك الإيمان. فإذا أتى العبد بكبيرة من كبائر المعاصي، أو صغيرة من صغائر المعاصي الّتي نهى الله ـ عزّ وجلّ ـ عنها، كان خارجاً من الإيمان وساقطاً عنه اسم الإيمان وثابتاً عليه اسم الإسلام. فإن تاب واستغفر، عاد الى الإيمان ولم يخرجه الى الكفر والجحود والاستحلال. وإذا قال للحلال: هذا حرام، وللحرام: هذا حلال ودان بذلك، فعندها يكون خارجاً من الإيمان والإسلام الى الكفر، وكان بمنزلة رجل دخل الحرم، ثمّ دخل الكعبة فأحدث في الكعبة حدثاً، فأُخرج عن الكعبة وعن الحرم، فضُربت عنقه وصار الى النار»[١].

هذا يعني أنّ نطاق الإيمان داخل في نطاق الإسلام، كما أنّ الكعبة داخلة في نطاق الحرم. فالشخص الذي يخرج عن نطاق الإيمان بالإخلال في أحد عناصره، لا يخرج عن نطاق الإسلام.

للشيخ المفيد نفس هذا الرأي حيث إنّه يعتقد بأنّ الإيمان في داخل الإسلام، وليست له سعة الإسلام وامتداده[٢]، بيد أنّه لا يُدخل الأعمال في تعريف الإيمان. ولا يسمّي الشيخ المفيد مرتكب الكبيرة مؤمناً مطلقاً ولا فاسقاً مطلقاً، بل يسمّيه مؤمناً

---

(١) التوحيد ٢٢٩ ــ ٢٢٨.

(٢) أوائل ١٥. نقل سلفاً في الفصل التاسع/ موضوع: الأشاعرة، وموضوع: الشيخ المفيد.

عاصياً[١]. ويرى بأنّ الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان، وهو عبارة عن يقين عقلي لا يفقده من حصل عليه مرّة واحدة[٢].

يقول ابن بابويه والشيخ المفيد كلاهما بأنّ المؤمنين يدخلون الجنّة في آخر أمرهم، ولا يخلد في النار إلّا المشركون والكافرون[٣]. والعاصون من أهل التوحيد الذين لم يتوبوا، يدخلون الجنّة يوم القيامة بشفاعة الأنبياء ووارثيهم وسائر المؤمنين[٤].

الجنّة

عندما يتحدّث ابن بابويه عن نعم الجنّة، فإنّه يذكر مراتب أهلها من الذين أنعم الله عليهم، وأعلى هذه المراتب هي المرتبة التي لا يريد أصحابها التمتّع باللذائذ الحسّيّة الماديّة. وفيما يلي نصّ كلامه:

«منهم المتنعّمون بتقديس الله وتسبيحه وتكبيره في جملة ملائكته. ومنهم المتنعّمون بأنواع المآكل والمشارب»[٥].

يعترض الشيخ المفيد على هذا الرأي اعتراضاً شديداً، و يؤكّد بقوّة على أنّ في الجنّة طبقة واحدة من الناس[٦]. وفيما يلي نصّ كلامه:

---

(١) نفس المصدر ٦٠. نقل سابقاً في الفصل التاسع /موضوع: الشيخ المفيد.

(٢) نفس المصدر ٥٨. نقل سابقاً في الفصل التاسع /موضوع: الأحكام.

(٣) **تصحيح ٥٥؛ رسالة ٩٠، ف ٨٠ــ ٧٩**، راجع: **علل الشرائع ٤٩٠ــ ٤٨٩**. حيث نقل ابن بابويه هناك حديثاً عن الإمام الباقر ـ عليه السلام ـ مفاده أنّ طينة الشيعة العاصين مخلوطة مع طينة النواصب. فيرتكب الشيعة الذنوب حيناً، وتصدر الأعمال الصالحة عن أعداء الأئمّة حيناً. ثمّ يصفّيهم الله يوم القيامة فيعيد العناصر الخالصة الى جوهرها. فالنقطة هنا هي انّ المذنب من الشيعة سوف يجازى، ولكن عدوّ الأئمّة ليس له أيّ جزاء في مقابل عمله الصالح. لم يؤخذ بعين الاعتبار التأثير الضمني للحديث في اختيار الإنسان.

(٤) **رسالة ٨٥، ف ٦٨ــ ٦٧.**

(٥) نفس المصدر ٩٠، ف ٨٠ــ ٧٩.

(٦) لقد وقع المؤلّف في خطأ لأنّ الشيخ المفيد لايقول بوجود طبقة واحدة، بل إنّ له تقسيماً لأهل الجنة يختلف

←

«وقول من يزعم أنّ في الجنّة بشراً يلتذّ بالتسبيح والتقديس من دون الأكل والشرب قول شاذّ عن دين الإسلام، وهو مأخوذ من مذهب النصارى الذين زعموا أنّ المطيعين في الدنيا يصيرون في الجنّة ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينكحون»[١].

ثمّ يدعم الشيخ المفيد كلامه بآيات كريمة من القرآن. يبدو أنّ الشيخ المفيد كان مُحقّاً في اتّهامه ابن بابويه بتأثير عنصر من العقيدة المسيحيّة على عقائده.

النفوس والأرواح

قال ابن بابويه ضمن نقله حديثاً عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ بأنّ النفوس والأرواح المقدّسة كانت أوّل ما أبدع الله، فأنطقها بتوحيده، ثمّ خلق بعد ذلك سائر خلقه[٢]. وأنّ النفوس خلقت للبقاء لا للفناء، وأنّها في الأرض غريبة وفي الأبدان مسجونة. ونقل ابن بابويه حديثاً عن الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ مفاده: أنّ الله آخىٰ بين الأرواح في الأظلّة قبل أن يخلق الأبدان بألفي عام. ونقل حديثاً عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ نصّه: «الأرواح جنود مجنّدة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف»[٣].

→

عن تقسيم ابن بابويه، فليس في تقسيمه الطبقة التي يذكرها ابن بابويه من الذين يلتذّون بالتسبيح والتقديس. ولعلّ هذا هو الذي أوحى للمؤلّف أن يصرّح برأيه أعلاه. المعرّب.

(١) تصحيح ٥٤.

(٢) رسالة ٧٥، ف ٤٩ ـ ٤٨. يلحظ هنا وجود تأثير فلاطوني، أو افلاطوني مُحدَث، وذلك لأنّ كلتا المدرستين الفلسفيّتين تعتقد بوجود الأرواح قبل الأجساد. بيد أنّهما تنكران أيضاً أن تكون النفوس مخلوقة، في حين يؤكّد ابن بابويه على ذلك.

(٣) نفس المصدر ٧٦، ف ٥١ ـ ٥٠. وورد هذا الحديث حول الأرواح المجنّدة في «صحيح البخاري»، الحديث الستّون، الفصل الثّاني. ونقل ابن حزم في الجزء الرابع/ ص ٧٠ من كتابه هذا الحديث مع الآية

←

مرّة أُخرى ، نجد الشيخ المفيد يهاجم ابن بابويه لاعتمادة على الحدس والأحاديث الضعيفة في بحثه عن النفوس والأرواح ، و يستدلّ ضدّ رأيه فيما يخصّ خلق الأرواح قبل الأجساد ، فيقول :

«فأمّا ما ذكره أبو جعفر ورواه : أنّ الأرواح مخلوقة قبل الأجساد بألفي عام فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف ، فهو حديث من أحاديث الآحاد وخبر من طرق الافراد . وله وجه غير ما ظنّه من لا علم له بحقائق الأشياء ، وهو أنّ الله تعالى خلق الملائكة قبل البشر بألفي عام . فما تعارف منها قبل خلق البشر ، ائتلف عند خلق البشر . وما لم يتعارف منها إذ ذاك ، اختلف بعد خلق البشر . وليس الأمر كما ظنّه أصحاب التناسخ ودخلت الشبهة فيه على حشوية الشيعة فتوهّموا أنّ الذوات الفعّالة المأمورة والمنهيّة كانت مخلوقة في الذرّ ، تتعارف وتعقل وتفهم وتنطق ، ثمّ خلق الله لها أجساداً من بعد ذلك فركّبها فيها . ولو كان ذلك كذلك ، لكنّا نعرف نحن ما كنّا عليه ، وإذا ذكّرنا به ذكرناه ولا خفي علينا الحال فيه . ألا ترى أنّ من نشأ ببلد من البلاد فأقام فيه حولاً ، ثمّ انتقل الى غيره ، لم يذهب عنه علم ذلك وإن خفي عليه لسهوه عنه فذكر [فتذكّر] به ذكره . ولولا أنّ الأمر كذلك ، لجاز أن يولد إنسان منّا ببغداد و ينشأ بها و يقيم عشرين سنة فيها ثمّ ينتقل إلى مصر آخر فينسى حاله ببغداد ولا يذكر منها شيئاً . وإن ذكّر به وعدّد عليه علامات حاله ومكانه ونشوئه ، أنكرها . وهذا ما لا يذهب إليه عاقل ، وما كان ينبغي لمن لا معرفة له بحقائق الامور أن يتكلّم فيها على خبط عشواء . والذي صرّح به أبو جعفر ـ رضي الله عنه ـ في معنى الروح والنفس هو قول التناسخية

→

(١٧٢) من سورة الأعراف ، ليدلّ على أنّ أرواح بني آدم خلقت جميعها مسبقاً ليتسنّى لها عقد ميثاق العبودية مع الله .

بعينه من غير أن يعلم أنّه قولهم. فالجناية بذلك على نفسه وعلى غيره عظيمة »[١].

إنّ مبدأ وجود الأرواح قبل الأجساد ساعد أنصار مذهب التناسخ كي يفيدوا منه لإثبات نظرية حلول عدّة أرواح في أجسام مختلفة. بيد أنّ ابن بابويه نفسه كان يعتقد بأنّ جسماً واحداً لكلّ روح. و يدحض مذهب التناسخ بصراحة لأنّ « في التناسخ إبطال الجنّة والنار»[٢]. و يشجب المبدأ القائل بأنّ الروح تنتقل عند موت الإنسان الى جسم آخر بدل أن تترك هذا العالم الى حيث الثواب أو العقاب. ولعلّ هناك ارتباطاً بين مبدأ وجود الأرواح قبل الأجساد، ونظرية العلم الفطري التي ذكرها ابن بابويه في كتاب « كمال الدين »[٣].

مرّة أُخرى، تحدّث الشيخ المفيد في إحدى كتاباته عن الحديث القائل بأنّ الأرواح خلقت قبل الأجساد بألفي سنة، فقال بأنّ هذا الحديث من أخبار الآحاد، فلا يقطع به. ثمّ يواصل كلامه فيقول بأنّه لو أراد أحد أن يُحسن الظنّ بهذا الحديث و يراه معتبراً، فإنّ الخلق للأرواح قبل الأجساد (خلق تقدير في العلم)، بعد ذلك خلق الله الأجساد بالفعل، ثمّ اخترع لها الأرواح[٤]. وكانت الأرواح حاضرة له في علمه، ولكنّها لم تكن موجودة بدون أجساد أبداً، ولم تكن قادرة على الكلام بالطبع[٥]. إنّ المَعْلَم الملفت للنظر في هذا الشرح وهو أنّ الشيخ المفيد قمين باستعمال مفهوم «الخلق التقديري» حيثما تتطلّب الضرورة ذلك. وهو نفس المفهوم الذي وصف حديثه بأنّه غير معمول به، ولا

(١) تصحيح ٣٦ ــ ٣٢؛ راجع: المقدّمة ايضاً إذ نقل فيها نصّ مماثل من المسائل السروية.

(٢) رسالة ٨٥، ف ٦٥.

(٣) راجع: الفصل الثاني عشر، موضوع: استعمال العقل.

(٤) السروية ٥٠.

(٥) نفس المصدر ٤٦.

مرضيّ الإسناد ، وذلك عندما استعمله ابن بابويه[١] .

يتجنّب الشيخ المفيد أن يكون كلامه مماثلاً للاعتقاد بالتناسخ . ويخالف ابن بابويه حتى في استنتاجه من أنّ الأرواح خلقت للبقاء وفيما يلي نصّ كلامه :

«فأمّا ما ذكره من أنّ الأنفس باقية ، فعبارة مذمومة ولفظ يضادّ ألفاظ القرآن. قال الله تعالى : (كلّ من عليها فان. و يبقى وجه ربّك ذو الجلال والإكرام) (الرحمن/٢٧-٢٦). والذي حكاه وتوهّمه هو مذهب كثير من الفلاسفة الملحدين الذين زعموا أن النفس لا يلحقها الكون والفساد وأنّها باقية. وإنّما تفنى وتفسد الأجسام المركّبة. والى هذا ذهب بعض أصحاب التناسخ وزعموا أنّ الأنفس لم تزل تتكرّر في الصورة والهياكل لم تحدث ولم تفن ، ولن تعدم . وأنّها باقية غير فانية. هذا من أخبث قول وأبعده من الصواب. وبما دونه في الشناعة والفساد ، شنّع به الناصبة على الشيعة ونسبوهم الى الزندقة. ولو عرف مثبته بما فيه ، لما تعرّض له لكنّ أصحابنا المتعلّقين بالأخبار أصحاب سلامة ، و بعد ذهن ، وقلّة فطنة. يمرّون على وجوههم فيما سمعوه من الأحاديث ، ولا ينظرون في سندها ، ولا يفرّقون بين حقّها و باطلها ، ولا يفهمون ما يدخل عليهم في إثباتها ، ولا يحصّلون معاني ما يطلقونه منها »[٢] .

إنّ اعتقاد الشيخ المفيد هو أنّ الروح ، بدل أن يكون لها بقاء بذاتها ، لا تزال محتاجة الى الله لتكون محفوظة في وجودها من حين لآخر[٣] . فابن بابويه والشيخ المفيد

---

(١) تصحيح ١٢ ــ ١١ . نقل سابقاً في الفصل الرابع عشر.

(٢) تصحيح ٣٨ ــ ٣٦ .

(٣) السروية ٥١ . نقل ذلك سابقاً في الفصل الثامن / موضوع : الإدراك والإحساس .

كلاهما يعتقد أنّ الروح ليست ماديّة[١] .

إنّ مبدأ وجود الأرواح قبل الأجساد لا يتوكّأ على الروايات فحسب ، بل على تفسير آية من القرآن أيضاً . قال تعالى : «وإذ أخذ ربّك من بني آدم من ظهورهم ذرّيّتهم وأشهدهم على أنفسهم ألستُ بربّكم قالوا بلى شهدنا »[٢] . يقول ابن بابويه بأنّ هذه الآية إشارة الى ميثاق الوفاء الذي أخذه الله من النبيّين[٣] . يذكر الشيخ المفيد هذه الآية ، و يقرّ بأنّها تبدو - عند أوّل نظرة - أنّها تحمل نوعاً من الدعم والتأييد لمذهب التناسخ . وهكذا فهو يقول بأنّها من المجاز في اللّغة : «والمعنى فيها أنّ الله تبارك وتعالى أخذ من كلّ مكلّف خرج من ظهر آدم وظهور ذرّيّته العهد عليه بربوبيّته من حيث أكمل عقله ودلّه بآثار الصنعة على حدثه »[٤] .

---

(١) السروية ٥٢ . رسالة ٨٨، ف٥٣ - ٥٤.

(٢) الأعراف /١٧٢ .

(٣) رسالة ٩٧ ، ف ٩٤ .

(٤) السروية ٤٨ . [نقلتُ العبارة عن المصدر المذكور نصّاً ، وذلك إتماماً للفائدة . المعرّب] .

خلاصة القسم الثّاني

كان ابن بابويه محدّثاً. عندما يريد توضيح شيء صعب مشكل أو يجيب على سؤال، فإنّه كان يفضّل أن ينقل حديثاً في هذا المجال بدل أن يستدلّ بجواب من عنده. حتّى أنّ رسالته الموسومة «رسالة الاعتقادات» تتكوّن بصورة كبيرة من أحاديث متّصلة مع بعضها البعض. مع ذلك كان يعتقد بكثير من الآراء والنظريّات التي يعتقد بها المتكلّمون، وعندما يمرّ بحديث يتناقض ـ ظاهراً ـ مع آرائه الكلامية، فيما يخصّ التوحيد أو العدل مثلاً، فإنّه كان يأتي بتفسيره الخاص للحديث من أجل أن ينسجم مع العقائد الكلامية.

هنا يكمن الاختلاف الرئيس بين ابن بابويه و بين تلميذه الشيخ المفيد الذي كان متكلّماً ومحدّثاً أيضاً. عندما يُستدلّ على نقطة من النقاط عن طريق الوحي، وعن طريق العقل، فإنّ الشيخ المفيد يرجّح الاعتماد على العقل عموماً مستفيداً من الحديث أو النصّ القرآني بوصفه برهاناً تكميليّاً.

إنّ معظم التعاليم الكلامية المهمّة المتبنّاة من قبل ابن بابويه وتلميذه متماثلة. فكلاهما يتّفق على أنّ الله لا يشبه مخلوقاته. أقام ابن بابويه برهاناً على وجود الله، بينما نجد كتابات الشيخ المفيد تحوي عناصر هذا البرهان فقط، وليس البرهان نفسه. وكلاهما يعتقد أنّ صفات الله الذاتية هي عين ذاته، غير منفصلة عنها، وأنّ الله لا يغيّر علمه، وأنه لا يُرى يوم القيامة.

فيما يخصّ مسألة العدل، فإنّ النتاج المتأخّر لابن بابويه، أعني: كتاب التوحيد

لا يختلف جوهريّاً عمّا عند الشيخ المفيد. بيد أنّ هذا النتاج يمثّل مؤشّراً على تغيير حصل في تفكير ابن بابويه، كما يعكس ابتعاده عن النَفَس الجبري الذي كانت عليه نتاجاته المبكّرة.

كلاهما يعتقد أنّ القرآن غير قديم، بل حادث. وكلاهما يقول بأنّ الأئمّة حجج الله على الأرض ويجب أن تطاع اوامرهم. وكلاهما ينكر الاعتقاد المتطرّف لبعض الشيعة من أنّ مهمّة خلق باقي العالم قد فُوّضت الى الأئمّة. وكلاهما يرى أنّ النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ والأئمّة ـ عليهم السلام ـ معصومون من الصغائر والكبائر، ومن كلّ سهو في أحكامهم الشرعية.

و يتّفق الإثنان على أنّ كل مؤمن مسلم، وليس كلّ مسلم مؤمناً. و يقولان بأنّ الكفّار فقط يخلّدون في النار، وأنّ المؤمنين يدخلون الجنّة آخر أمرهم. و يتّفقان على أنّ الروح هي غير المادّة.

إنّ الاختلافات الموجودة بين الإثنين عموماً تدلّ على أنّ الشيخ المفيد أقرب الى تفكير المعتزلة، وأقلّ استعداداً في أن يقبل أو يؤوّل الأحاديث الّتي هي ضدّ آراء المعتزلة. لذلك فهو يغيّر الشكل اللفظي للعقيدة الشيعيّة التقليديّة في البداء الى ظهور حكم جديد من الله، لا لله. يرى ابن بابويه أنّ العالم مؤلّف من الأجسام والأعراض، في حين يرى الشيخ المفيد أنّه مؤلّف من الأجسام والذرّات والأعراض. لقد ذمّ الشيخ المفيد ابن بابويه بقوّة لاعتقاده ـ بشكل من الأشكال ـ أنّ لله دخلاً في أفعال الإنسان. وما يراه الشيخ المفيد من أنّ الاستطاعة مقصورة على الصحّة والسلامة، مُعرضاً عن الظروف الخارجية الضرورية للفعل، يعكس رأي المعتزلة الذين يعتقدون بأنّ الاستطاعة موجودة قبل الفعل.

يرفض الشيخ المفيد الحديث الذي يرويه ابن بابويه من أنّ القرآن نزل جملة واحدة الى البيت المعمور في ليلة القدر، لأنّه يُبطل أدلّته حول حدوث القرآن. علماً أنّ نفس هذه الأدلّة الّتي تؤكّد على أنّ الآيات القرآنية نزلت حسب الظروف والأحوال المتنوّعة، موجودة في كتاب التوحيد لابن بابويه.

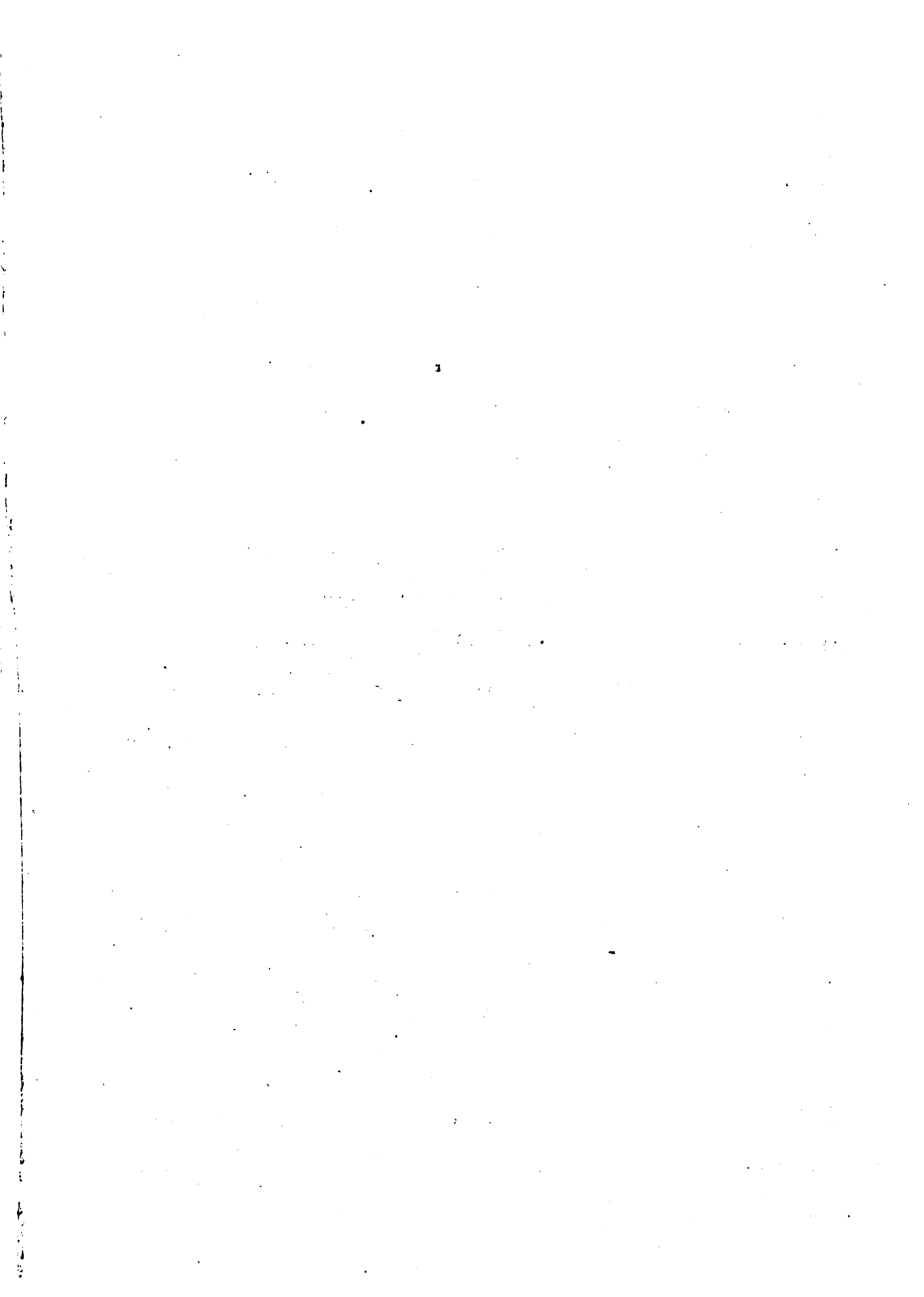
إنّ اعتقاد ابن بابويه الذي يفيد أنّ الأرواح خلقت قبل الأجساد يتوكّأ على لون من تفسير القرآن والأحاديث يرفضه الشيخ المفيد. ودليله الأساس على رفضه هو أنّه يمهّد الطريق أمام مذهب التناسخ.

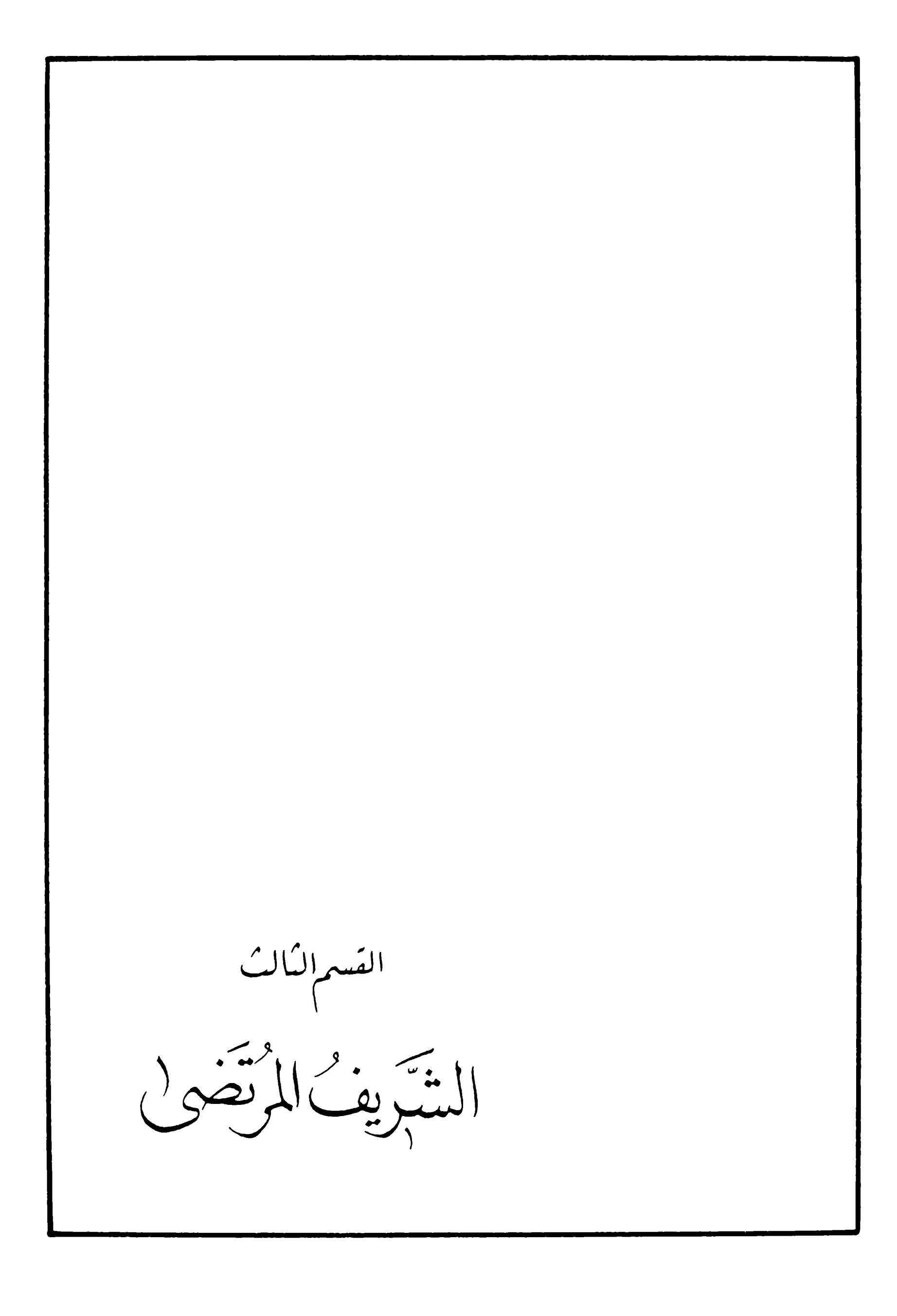
من جهة أخرى، يقلّل ابن بابويه من شأن النبيّ والأئمّة عندما يقرّ بأنّهم معرّضون للسهو في الصلاة، وهو ما لا يرتضيه الشيخ المفيد ويخالفه فيه.

يعتقد ابن بابويه بأنّ العمل جزء من الإيمان، وهو بهذا الاعتقاد، يكون أقرب الى المعتزلة من الشيخ المفيد، بيد أنّ الإثنين يرفضان استنتاج المعتزلة القائل بأنّ مرتكب الكبيرة يخلد في النار.

وأخيراً فإنّ ابن بابويه ـ باعتقاده أنّ النعم في أعلى مرتبة من مراتب الجنّة ليست حسيّة ماديّة ـ يبدو أنّه يقرّ بحديث متوكّئ على اعتقادات غريبة على الإسلام.

إنّ ابن بابويه محدّث مع كثير من الرؤى المماثلة لرؤى المعتزلة. أمّا الشيخ المفيد فهو متكلّم ومحدّث أيضاً، وآراؤه المماثلة لآراء ابن بابويه من حيث الأساس، تسير باتّجاه المعتزلة أكثر.





القسم الثالث

الشَّرِيفُ المُرْتَضَى

الفصل السابع عشر

الشريف المرتضى

بعد أن تعرّفنا على اختلافات الشيخ المفيد مع سلفه وأُستاذه : ابن بابويه ، يبدو من المناسب هنا أن نلقي نظرة موجزة على علم الكلام عند خليفته في زعامة الإمامية ، وهو: الشريف المرتضى ، أبو القاسم عليّ بن الحسين الموسوي الملقّب : علم الهدى (٣٥٥ - ٩٦٧/٤٣٦ - ١٠٤٤)[(١)] . بما أنّ الشيخ المفيد وعبد الجبّار[(٢)] كانا من أساتذة الشريف المرتضى ، وبما أنّ الشريف المرتضى تزعّم الإماميّة في بغداد بعد الشيخ المفيد ، فإنّ خلاصة من نظرياته الكلامية سوف تساعدنا على أن نتعرّف أكثر على منزلة الشيخ المفيد في تطوير علم الكلام عند الإمامية .

العقل والسمع (الوحي)

بدأ الشريف المرتضى رسالته الاعتقادية الموجزة المعروفة بـ «الأُصول الاعتقادية» بالحديث عن التكليف الأوّل للإنسان ، فقال :

«اعلم أنّ أوّل فعل يجب على العبد من أفعال قلبه ما هو ذريعة الى العلم بربّه ، ولا طريق إلّا النظر في حدوث الأجسام وما يجري مجراها»[(٣)] .

---

(١) للتعرّف على إسمه الكامل وجميع ألقابه ، راجع : بروكلمان ، الجزء الأوّل ٥١١ ــ ٥١٠ .

(٢) طبقات المعتزلة ١١٧ .

(٣) المرتضى ، «الأُصول الاعتقادية» ، نفائس المخطوطات ، تحقيق : محمّد حسن آل ياسين ، الثاني (بغداد : المعارف ، ١٩٥٤) ٧٩ .

وهكذا فالتكليف الديني الأوّل ـ حسب رأي الشريف ـ هو التكليف الذي يتحمّله العقل لمعرفة الله. بالحديث والرواية لا يجديان في بداية هذه المعرفة. إذ إنّ الطريق الوحيد لبلوغ معرفة الله هو العقل والاستدلال.

يقول الشريف المرتضى في كتاب «جمل العلم والعمل» بأنّ تحصيل هذه المعرفة هو أوّل تكليف على الإنسان، لأنّ جميع التكاليف الأُخرى تبتني عليه، وضمن شرحه لعملية الاستدلال بوصفها الطريق الوحيد لهذه المعرفة، يقول:

«والنظر هو الفكر، ويعلمه أحدنا من نفسه ضرورة. وإنّما يجب على هذا النظر إذا خاف من تركه وإهماله. وإنّما يخاف الضرر بالتّخويف من العباد إذا كان ناشئاً بينهم، أو بأن يبتدىء في الفكر في أمارة الخوف من ترك النظر، أو بأن يخطر الله تعالى بباله ما يدعوه الى النظر ويخوّفه من الإهمال. والأولى في الخاطر أن يكون كاملاً خفيّاً يسمّيه وإن لم يميّزه. والنظر في الدليل على الوجه الذي يدلّ سبب تولّد العلم لأنّه يحدث بسببه، فجرى في أنّه مولود مجرى الضرب والألم»[1].

يمكن آن نجد جميع هذه الآراء والأفكار في كتابات عبد الجبّار[2].

إنّ منهج الشيخ المفيد يختلف تماماً. فلقد رأينا فيما سبق أنّه يعتقد بأنّ أوّل التكليف من الوحي الذي يصل بواسطة رسول مبعوث من الله. ولا بدّ من هذا الوحي قبل أن يتمكّن

---

(١) المرتضى، جمل العلم والعمل (النجف: الآداب، ١٣٨٧هـ) ٣٦.

(٢) بعامّة، راجع: الفصل الثاني من هذا الكتاب. وفيما يخصّ القول بأنّ النظر والتعقّل أوّل الواجبات لمعرفة الله، راجع: شرح الأُصول الخمسة ٣٩. وفيما يخصّ القول بأنّ النظر والاستدلال هو الفكر نفسه، راجع: المغني ٤/١٢. وفيما يتعلّق بالقول انّ أوّل باعث على تحقّق الخوف من الضرر الحاصل من التكلّم مع الآخرين، أو من الإيحاء المباشر للفرد، راجع: شرح ٦٨. وفيما يرتبط بالقول إنّ وجود آية وعلامة ضروريّ في أوّل التفكّر، راجع: المغني ٣٨٦. و بشأن الخاطر، وهو كلام خفيّ يُلقى في ذهن الإنسان، راجع: المغني ٧٧/١٢.

الإنسان من استعمال عقله للقيام بالتكليف. وحتّى في توظيف ملكة العقل والاستدلال، لا يستطيع الإنسان أن يجد طريقه بدون الوحي(١).

هذا هو الاختلاف الرئيس بين الشيخ المفيد وبين تلميذه. فاستعمال الشيخ المفيد العقل ذو بعد دفاعي: ليبيّن عدم وجود تعارض بين مذهب الإمامية وبين العقل. إنّه متأثّر بالمعتزلة طبعاً، وكم يحكم على أنّهم يميلون الى جانب العقل. ولكن عندما لا يتّفق معهم - كما في قضيّة الإمامة، ووضع مرتكب الكبيرة، والوعيد - فإنّه يحاول أن يفنّد عقائدهم بالأدلّة العقلية التي يقيمها من عنده. من جهة أُخرى، فإنّ الشريف المرتضى يبدأ من هذه العقيدة المعتزلية القائلة بأنّ أوّل الواجبات على الإنسان أن يستعمل عقله ليصل به الى معرفة الله. إنّ هدفه هنا هو أن يثبت، بواسطة العقل اللامسدّد بالوحي، بأنّ لله صفات معيّنة، وأنّه لا باعث له على فعل الظلم. و بعد أن يثبت هذا الموضوع، عند ذلك يمكن اعتبار الوحي صحيحاً، ويمكن الإفادة منه كدليل مع العقل.

إنّ الاستدلال الذي يذكره الشريف المرتضى لإثبات وجود الله هو برهان الكلام المتعارف المتوكّئ على أساس حدوث العالم المادّي(٢). وقد جوبه في مكان بهذا الاعتراض الذي مفاده: ما يقال لمن يدّعي عند إقامة الدليل على حدوث الجسم والجوهر والعرض شيئاً ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، أحدث الله تعالى الأشياء عنه؟(٣) ومن هذا، وملاحظات أُخرى في ظهور البرهان وتطوّره، يبدو أنّ الشريف المرتضى كان يواجه اعتراضاً أرسطيّاً(٤). ويجيب الشريف من وحي الوضع الذي اتّخذه لنفسه كأحد المعتقدين بالمذهب الذّرّي، منكراً التصوّر الأرسطي عن تغيير الجوهر فيقول:

---

(١) أوائل ١٢ ــ ١١.

(٢) اصول ٧٩؛ جمل ٢٩.

(٣) المرتضى، مسائل، مخطوطة توبنج، الأوّل، ٤٠، ورقة ٣٢ آ.

(٤) كذلك، ورقة ٣٢ ب: «لأنّ الموجود عندكم يكون بالفعل و يكون بالقوّة. و يكون المعدوم عندكم موجوداً بالقوّة أو في العلم». راجع أيضاً: ورقة ٣٣ آ حيث افترض المعترض أن تسمّى: «المادّة القديمة».

« إحداث شيء من شيء غيره كلام محال ظاهر الفساد ، لأنّ المحدث على الحقيقة هو الموجود بعد أن كان معدوماً . فإذا فرضنا أنّه أُحدث من غيره ، فقد جعلناه موجوداً في ذلك الغير، فلا يكون محدثاً على الحقيقة ولا موجوداً من عدم حقيقي »[١] .

و يواصل كلامه قائلاً بأنّ هذا يتناقض مع البرهان الذي يرى بأنّ الأعراض حادثة من العدم. ويشير الشريف هنا الى مقدّمة من البرهان الكلامي على وجود الله. إنّ الخطأ الحقيقي لهذا الاعتراض ، حسب رؤية الشريف ، هو أنّه ينفي و يلغي البرهان الكلامي . و يرى الشريف المرتضى انّ كلّ ما يشغل حيّزاً من الفراغ فهو موجود[٢] ، لذلك فهو ينكر كلّ تصوّر عن الوجود بالقوّة ، الذي يمكن أن تكون له مادّة . يبدو هنا أنّه بالرغم من أنّ الشريف المرتضى لم يتطرّق الى النظرية الفلسفية الأ رسطيّة بعمق ، أو لم يتحدّث عنها في رسالته التفنيديّة ،بيد أنّه أظهر علماً دقيقاً بها ،لم يتأتّ لأحد من المتكلّمين في عصره .

صفات الله

انسجاماً مع نظرته العقلية ، تحدّث الشريف المرتضى كثيراً عن الأسماء التي يمكن أن نطلقها على الله ، وماذا تعني عند إطلاقها عليه . علماً بأنّه لم يقيّد نفسه بالأسماء الواردة في القرآن أو الحديث ، كما فعل الشيخ المفيد ومعتزلة بغداد[٣] .

وفيما يخصّ المسألة الميتافيزيقيّة المتعلّقة بالكيفيّة التي يكون فيها الله واجداً هذه

---

(١) نفس المصدر، ورقة ٣٢آ.

(٢) المرتضى ، مسائل ، ورقة ٣٢آ.

(٣) المرتضى ، «مجموعة في فنون من علم الكلام» ، نفائس المخطوطات ، الخامس ، (١٩٥٥) ، ٨٠-٧٢. فقد أطلق على الله في ص ٨٠ مثلاً صفة الفرد ، والمنفرد ، وهما لم يذكرا في القرآن . المفيد ، أوائل ،ص ٢٠-١٩. يدافع عبد الجبّار في المغني ١٩٥/٥ عن العمل بإطلاق صفات على الله تناسبه ، ولم يرد نصّ صريح ينهى عن استعمالها .

الصفات ، يعرّف الشريف المرتضى نفسه على أنّه أحد أتباع المدرسة البصريّة . لقد واجه الاعتراض التالي :

« قول أبي عليّ الجبّائي أنّ القديم تعالى بكونه سميعاً بصيراً صفة زائدة ، وقول البصريّين بكونه مريداً صفة زائدة . أريد أن توضّح الصفة ، هل تجعلونها مثل القدرة والعلم ، أو غير ذلك ؟ »(١) .

فأجاب مستنداً الى نظرية الأحوال ، وهي مذهب معتزلة البصرة ، الذي بدأ مع نجل أبي علي ، أعني : أبا هاشم . وقال ما نصّه :

« إنّ الصفة في الأصل هي قول الواصف . فأمّا الصفة التي يوصف تعالى بكونه قادراً وعالماً وغير ذلك ، فالمراد بها فاعلة الذات من الحال التي يختصّ بها ، سواء كانت للنفس أو للمعنى أو للفاعل .

فأمّا القدرة والعلم فليست عندنا صفة ، إنّما يسمّيها الصفاتية أصحاب الأشعري . وأمّا نحن فنسمّي الصفة والحال ما أوجبته القدرة والعلم من كونه قادراً أو عالماً أو ما يجري مجرى ذلك »(٢) .

إنّ الشريف المرتضى ، مضافاً الى قبوله نظرية الأحوال التي كان قد رفضها الشيخ المفيد(٣) ، يقتفي خطو نظرية معتزلية بصرية أُخرى في اشتقاقه صفه السميع والبصير لله من كونه مدركاً(٤) .

ثمّة نقطة أُخرى يتبنّى فيها الشريف المرتضى رأي البصريّين ، وهي : إرادة الله ، إذ يراها من صفات الأفعال . يقول الشريف :

---

(١) مسائل ، الورقة ٢٠ ب .

(٢) نفس المصدر، الورقة ٢٠ ب ، ٢١ آ .

(٣) أوائل ١٨ ؛ الفصول ٢٨٠ــ ٢٧٩ .

(٤) جُمَل ٢٩ : «ووجب كونه سميعاً بصيراً ، لأنّه يجب أن يدرك المدركات إذا وجدت . وهذه فائدة قولنا : سميع بصير من صفاته» . قال عبد الجبار في شرح ...، ١٦٨ : الإدراك صفة خاصّة .

« وإن كانتا عن علّة كونه مريداً وكارهاً ، لأنّه تعالى قد أمر وأخبر ونهى . ولا يكون الأمر والخبر أمراً ولا خبراً إلّا بإرادة. والنهي لا يكون نهياً إلّا بكراهة. ولا يجوز أن يستحقّ هاتين الصفتين لنفسه ، لوجوب كونه مريداً كارهاً للشيء الواحد على الوجه الواحد ، ولا لعلّة قديمة لما سنبطل به الصفات القديمة ، ولا لعلّة محدثة في غير حيّ لافتقاره الارادة الى نيّته [اقرأ : لافتقار الإرادة الى بنيةٍ بدلاً من : لافتقاره الإرادة الى نيّته .] ، ولا لعلّة موجودة في حيّ ، لوجوب رجوع حكمها الى ذلك . فلم يبق إلّا لأن توجد لا في محل »[١] .

إنّ النصف الثاني من هذا البرهان موجز، وهو أيسر فهماً بالموازنة بينه وبين برهان عبد الجبّار في «المغني» . يقول عبد الجبّار هناك بأنّ فعل الإرادة ، الذي أثبته فيما سبق على أنّه حادث في زمان ، وليس جزءاً من ذات الله ، موجود في محل أو غير موجود . فلو كان في محل ، فهذا المحل إمّا حيّ أو فاقد للحياة. فلو كان فاقداً للحياة ، فهو إمّا يكون في بنية خاصّة أو لا يكون. و يواصل كلامه فيقول بأنّ فعل الإرادة لله لا يمكن أن يكون في محلّ حيّ ، لأنّه لو كان كذلك ، فإنّ الفعل يكون من المحلّ الحيّ لا من الله[٢] . كذلك لا يمكن أن يكون فعل الإرادة في محلّ غير حيّ ، حتّى ولو كانت له بنية خاصّة ، وذلك لأنّ كلّ موجود غير حيّ ، مهما كان حجم بنيته ، لا يمكن أن يكون له تأثير على فعل الإرادة[٣] . لذلك يستنتج عبد الجبّار بأنّ الله يجب أن يكون مريداً بفعل الإرادة الموجود ،

---

(١) جمل ٣٠ــ٢٩ . لو قرئت الكلمة في النص : «نيّته» بدلاً من «بنية» ، فالترجمة تكون كالآتي : «لافتقار الإرادة الى نيّته المقدّمة» بمعنى أنّ المحل غير الحيّ لفعل الإرادة يكون مفتقراً إلى إرادة مقدّمة عليه تؤثّر فيه . على أيّ حال ، لا تبدو قراءة النصّ بهذا الشكل مماثلة لما اقترحناه من تصحيح ، وذلك بسبب الشبه الكبير الموجود بين برهان المرتضى و برهان عبد الجبّار .

(٢) المغني، الجزء السادس ، القسم الثاني ، ص ١٤٠ .

(٣) نفس المصدر ١٥٤ .

ولكن ليس في محل[١].

إنّ الاختلاف الوحيد بين هذا البرهان وبرهان المرتضى هو أنّ المرتضى يقول ببساطة إنّ فعل الإرادة لا يمكن أن يكون في محلّ غير حيّ، لأنّه يفتقر الى بنيه. لقد خطا عبد الجبّار خطوة أكبر في هذا الموضوع مستدلاً ضدّ احتمال كون المحلّ غير الحيّ، مهما كانت بنيته، حاملاً لفعل الإرادة[٢]. بيد أنّ هذا الاختلاف ليس جوهريّاً، لأنّ المرتضى وعبد الجبّار يقولان بأنّ الله مريد بفعل إرادة حادثة، لا تلازم أيّ محل.

يعتقد الشيخ المفيد تبعاً للبغداديّين، بأنّ الله مريد من جهة السمع (الوحي) لا من جهة العقل، وأنّ إرادة الله لأفعاله هي نفس أفعاله، وإرادته لأفعال خلقه أمره بالأفعال[٣].

العدل

يتّفق الشيخ المفيد والشريف المرتضى، في مقابل المجبرة، على أنّ الله قادر على الظلم ولكنّه لا يفعل[٤]. ويتّفقان كذلك بأنّ الإنسان يقوم بأفعاله بدون [تدخّل] من الله[٥].

رأينا فيما سبق أنّ الشيخ المفيد، ومعه البغداديّون، يعتقدون أنّ إرادة الله لأفعال الآخرين هي أمره بالأفعال، في حين أنّ البصريّين يعتقدون بأنّ إرادة الله تختلف عن

---

(١) نفس المصدر ١٥٩.

(٢) يقرّ عبد الجبّار طبعاً بأنّ فعل الإرادة إذا كان موجوداً في المحلّ الحيّ، فإنّه يكون موجوداً في ذلك الجزء من المحلّ الذي وجد لأجله: فمثلاً، القلب لا اليد. لذلك فهو يقول بأنّ فعل الإرادة إذا كان موجوداً في محل، فهو يفتقر الى بنية. نفس ذلك الكتاب ١٥٦ ــ ١٥٥.

(٣) أوائل ١٩.

(٤) جمل ٣٢ ــ ٣١؛ أوائل ٢٣.

(٥) جمل ٣٢؛ أوائل ٢٥.

أمره[١] . وفي ضوء تصوّر المدرسة البصريّة فإنّ المسألة المثارة هي لو كانت إرادة الله متميّزة عن فعله ، فهو إما لا يريد أن يعتقد به جميع الناس و يطيعوه ، أو أنّه يريد ذلك ، ولا يتحقّق قطعاً . إنّ جواب عبد الجبّار هو أنّ إرادة الله لأفعال الناس ذات بعدين . يقول بشأن ذلك ما نصّه :

« وما يريده من مقدور غيره على ضربين : أحدهما يريد على جهة الإلجاء والإكراه ، فيجب وقوعه عندما يفعله من الإلجاء . ولو لم يقع ، لا قتضى منه ما لا يجوز عليه . والثاني ما يريده من غيره على جهة الاختيار والطوع ، نحو ما أراده من المكلّفين . وذلك لا يوجب فيه الضعف ولا النقص إذا لم يقع »[٢] .

بما أنّ الشريف المرتضى يحذو حذو البصريّين فيما يخصّ إرادة الله ، فهو أيضاً يعتقد بضربين من إرادة الله لأفعال الناس . لقد أثار اعتراضاً وأجاب عليه قائلاً :

« فإن سأل سائل فقال : أتقولون أنّ الله تعالى أراد الإيمان من جميع الخلق المأمورين والمنهيّين ، أو أراد ذلك من بعضهم دون بعض ؟ قيل له : بل أراد ذلك من جميع الخلق إرادة بلوى واختبار ، ولم يرد إرادة إجبار واضطرار »[٣] .

لقد قال الشريف المرتضى هنا نفس الشيء الذي قاله عبد الجبّار مع تغيير في الألفاظ .

تبريراً للتكليف الذي فرضه الله على عباده ، يقول الشريف المرتضى بأنّ الله هيّأ الفرصة لكي ينال المطيعون ما يستحقّونه من ثواب :

« ووجه حسَن التكليف أنّه تعريض لنفع عظيم لا يوصل إليه إلّا به .

---

(١) شرح ٤٣٤ .

(٢) المغني ، الجزء السادس ، القسم الثاني ، ص ٢٥٧ .

(٣) «إنقاذ البشر من الجبر والقدر» ، رسائل الشريف المرتضى ، مراجعة : احمد الحسيني (النجف : الآداب ، ١٣٨٦ هـ) ١٠٦ .

والتعريض للشيء في حكم إيصاله. والنفع الذي أشرنا اليه هو الثواب، لأنّه لا يحسن الابتداء به وإنّما يحسن مستحقّاً. ولا يستحق إلّا بالطاعات. ويحسن تكليف من علم الله تعالى أنّه يكفر، لأنّ وجه الحسن ثابت فيه، وهو التعريض للثواب »[1].

وهذا يتّفق مع ما قاله عبد الجبّار في الدفاع عن التكليف الذي فرضه الله، حتّى على الشخص الذي يعلم أنّه لا يؤمن[2]. يبرّر الشيخ المفيد - تبعاً للبغداديّين - فرض التكليف على مثل هذا الشخص على أنّه قد يعمل عملاً فيه خير وفائدة لشخص آخر[3]. إنّ جذر هذا الاختلاف يكمن في عدم الاتّفاق بين البصريّين والبغداديّين فيما إذا كان الله لا بدّ أن يفعل ما فيه الأصلح لعباده في جميع الحالات. يعتقد الشيخ المفيد كالبغداديّين بأنّ الله يجب أن ينظر الى ما هو الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم[4]. ومن أجل أن يتجنّب الشيخ المفيد الصعوبة المنبثقة عن القول بأنّ الله يطيل عمر المذنب العاصي لمنحه فرصة أخرى للتوبة، يحدّد كيفيّة العمل بهذا التكليف، و يقول بأنّ الله يجب أن يمنح الكفّار فرصة للتوبة. فإذا استفادوا من هذه الفرصة، ثمّ عادوا الى الكفر، فلا يعد الله مكلّفاً حسب قاعدة الأصلح، أن يطيل في أعمارهم[5].

يقول عبد الجبّار - مع البصريّين - بأنّ الله مكلّف أن ينظر الى ما هو الأصلح لعباده في أمر الدين فقط، لا في أمر الدنيا. وهو الآخر يقيّد ذلك حتّى فيما يخصّ أمر الدّين، فيقول: «ولأنّا أردنا أنّه تعالى يجب عليه إذا كلّف، فعل ما لا شيء أصلح في

---

(١) جُمَل ٣٣ ــ ٣٢.

(٢) شرح ٥١٨.

(٣) أوائل ٢٦.

(٤) نفس المصدر ٢٦ ــ ٢٥.

(٥) نفس المصدر ٩٠.

اختيار ما كلّف منه »[١] . و وفقاً لهذه النظرة ، فإنّ الله غير مكلّف أن يطيل عمر المذنب العاصي الذي يعلم أنّه إن طال عمره ، فسوف يتوب ، وذلك لأنّ هذا الأمر متعلّق بالدنيا لا بالدّين . وقدّم الشريف المرتضى نفسه هنا على أنّه الى جانب البصريّين ، فقال :

« والأصلح فيما يعود الى الدنيا غير واجب ، لأنّه لو وجب لأدّى الى وجوب ما لا يتناهى ، ولكان القديم تعالى غير منفكّ في حال من الأحوال بالواجب »[٢] .

إنّ ما أُشير اليه هنا هو التكليف الافتراضي لله لبقاء الكافر حيّاً حتّى يتوب .

يعتقد الشريف المرتضى ، كمعتزلة البصرة ، بأنّ الله مكلّف أن يمنّ على عبده بكلّ لطف يعلم أنّه سيُفضي به لاختيار طريق الطاعة وتجنّب المعصية[٣] . وهذا التكليف من وحي العدل الإلهي. وكما يقول الشريف فإنّه « لا فرق في الوجوب بين اللطف والتمكين . وقبح منع أحدهما كقبح منع الآخر »[٤] . بكلمة بديلة ، كما أنّ الله يعدّ ظالماً إذا سلب من الإنسان القدرة على العمل ، فكذلك يعدّ ظالماً إذا لم يساعده على اختيار طريق الحق. ينكر الشيخ المفيد أن يكون الله لطيفاً بعدله ، و يرى أنّه لطيف بجوده وكرمه[٥] .

يرى الشريف المرتضى أنّ الإنسان حي ، وظاهر، ومركّب من الأعضاء والجوارح . وبالاستدلال المتوكّئ على اختبار جسم الإنسان بأنّه مدرك وفاعل ، يقول ما نصّه :

« والحيّ المكلّف هو هذه الجملة المشاهدة ، لأنّ الإدراك يقع بكلّ عضو منها . و يبتدىء الفعلَ في أطرافها ، ويخف عليها إذا حمل باليدين ما يثقل و يتعذّر إذا

---

(١) المغني ١٣/ ٢١٢ .

(٢) جُمَل ٣٤ .

(٣) نفس المصدر ٣٣ .

(٤) نفس المصدر ٣٤ .

(٥) أوائل ٢٦ .

حمل باليد الواحدة »[١].

هذا الكلام يتّفق مع الاعتقاد العام للمعتزلة[٢]، و يعارض ما يراه الشيخ المفيد من أنّ الإنسان جوهريّاً هو الروح[٣].

الألم والعوض

يماثل مذهب الشريف المرتضى في الألم والعوض مذهب عبد الجبار بدرجة كبيرة. فهو يرى بأنّ الألم يحسن إذالم يكن ظلماً ولا عبثاً ولا مفسدة. و يعرّف الظلم بأنّه «ما يعرى عن نفع يوفى عليه ودفع ضرر يزيد عليه، ولا يستحقّه الإنسان »[٤]. و يعتقد بأنّ الله قد يفعل الألم بالمكلّفين وغيرهم في هذه الدنيا[٥]. ووجه حسنه أنّه يتضمّن اعتباراً يخرج به من أن يكون عبثاً، أو عوضاً يخرج به من أن يكون ظلماً[٦]. وعندما يكون أحد الأشخاص سبباً في إيلام شخص آخر، وهويقصد حمايته من أذى أكثر، فإنّه لم يعد ملزماً أن يعوّض من وقع عليه الألم. بيد أنّ هذه الحالة تختلف فيما إذا دار الكلام حول الله، وذلك لأنّ لله وسائل أُخرى لدفع الضرر، بعضها ليس فيه ألم. لذلك إذا فعل ما فيه الألم، فيجب عليه

---

(١) جمل ٣٣.

(٢) المغني ١١/ ٣١١.

(٣) السروية ٥١.

(٤) مسائل، الورقة ٣٧ب. قارن بينه و بين تعريف عبد الجبّار المذكور في المغني ١٢/ ٢٩٨: «فحقيقة الظلم هو كلّ ضرر لانفع فيه يوفى عليه، ولادفع مضرّة زائدة عليه، ولامستحق، ولايظن فيه بعض هذه الوجوه».

(٥) جُمَل ٣٤. راجع أيضاً: المغني ١٣/٣٨٢.

(٦) جمل ٣٤: «وقد يفعل الله الألم في البالغين والأطفال والبهائم. ووجه حسن ذلك في الدنيا: لأنّه يتضمّن اعتباراً يخرج به من أن يكون عبثاً أو عوضاً يخرج به من أن يكون ظلماً، فأمّا المفعول منه في الآخرة: فوجه حسن فعله الاستحقاق فقط». «ولايجوز أن يحسن الألم للعوض فقط، لأنّه يؤدّي الى حسن إيلام الغير بالضرب، لالشيء إلّا لايصال النفع واستيجار من ينقل الماء من نهر الى نهر آخر، لالغرض بل للعوض». فيما يخصّ رأي عبد الجبّار، راجع: شرح الأصول الخمسة ٤٨٥.

العوض[١].

والعوض هو «النفع المستحق العاري من تعظيم وإجلال»[٢]. إنّ الهدف من هذا التعريف هو التفريق بين العوض، وبين الجزاء الذي هو النفع المستحق المشوب بالتعظيم والإجلال. إنّ الجزاء خالد أبدي، و يعطى في الجنّة. ومن خلال تعويضه الآن وفي هذه الدنيا، فإنّ الله يعوّض بعدله بعض الناس الذين سوف لن يدخلوا الجنّة أبداً. فالعوض، إذن، محدود من الناحية الزمانية[٣]. مضافاً الى ذلك، لو عرّض أحد طفلاً للبرد، فإنّ عليه العوض، لا على الله الذي خلق البرد[٤].

يختلف الشريف المرتضى مع عبد الجبار بالقول إنّ الانتصاف الذي يحقّ لأحد أن يأخذه من شخص آخر أضرّه، هو أكبر من ذلك الضرر يقول الشريف المرتضى:

« والأولى أن يكون من فعل الألم على وجه الظلم منّا لغيرنا في الحال مستحقّاً من العوض المبلغ الذي لم يستحق فعله عليه. والوجه في ذلك: أنّه لو لم يكن لذلك مستحقّاً لم يكن الانتصاف منه ممكناً مع وجوب الانتصاف. بخلاف

---

(١) جمل ٣٤: «ولا يجوز أن يفعل الله تعالى الألم لدفع الضرر من غير عوض عليه، كما يفعل أحدنا بغيره. والوجه فيه: أنّ الألم إنّما يحسن لدفع الضرر في الموضع الذي لا يندفع إلّا به. والقديم تعالى قادر على دفع كلّ ضرر عن المكلّف من غير أن يؤلمه». يخالف في هذه المسألة عبد الجبّار الذي يقول بأنّه لا يصلح على الله أن يؤلم عبده لدفع الضرر عنه فقط، حتّى لو عوّضه على ذلك فيما بعد.

(٢) جمل ٣٤. راجع شرح الأصول الخمسة ٤٩٤ لأجل نفس التعريف.

(٣) جمل ٣٥ ــ ٣٤. وقال عبد الجبار نفس هذا الشيء في شرح ٤٩٤، والمغني ٥٠٨/١٣.

(٤) جمل ٣٥. يبدو أنّ النص مشوّه، ويجب أن يقرأ كالآتي: «وأمّا فعل من الألم بأمره تعالى [يمكن أن تكون هذه الجملة ناقصة]، والعوض [اقرأ: «فالعوض» بدلاً من «والعوض»] على غيره بالتعويض له [اقرأ: بالتعرّض بدلاً من: التعويض]، نحو من عرّض طفلاً للبرد الشديد فتألّم بذلك، فالعوض ها هنا على المعوّض [اقرأ: غير بدلاً من على] للألم على فاعل الألم. وصار ذلك الألم كأنّه من فعل المعوّض [اقرأ: المعرّض بدلاً من المعوّض]». قارن هذا مع كلام عبد الجبّار في المغني ٤٥٠/١٣: «اعلم أنّ كلّ ألم يحدث من قبله تعالى عند فعل يفعله العبد و يكون حدوثه واجباً لعادة أو غيرها، فعوض تلك الآلام على العبد دون الله سبحانه».

ما قال أبو هاشم ، فإنّه أجاز أن يكون ممّن لا يخرج من الدنيا إلّا وقد استحقّ ذلك»[١] .

إنّ عبد الجبّار، الذي يحتمل أنّه يحذو حذو أبي هاشم ، يفرّق بين العوض المطلوب من الله ، والانتقام السائد بين الناس . فالأوّل قد يفوق الألم ، بمعنى أنّ العقلاء يتصوّرون الألم قابلاً للتحمّل . أمّا الثاني فإنّه قد يتساوى مع الألم الأصلي[٢] .

ثمّة نقاط غير مهمّة يختلف فيها مبدأ العوض عند الشيخ المفيد مع ما عند عبد الجبّار[٣] لم تُناقش من قبل الشريف المرتضى في كتاباته التي خضنا فيها هنا .

السمع (الوحي)

يعتقد الشريف المرتضى أنّ الله مجبور على بعثة الأنبياء ، لأنّه يعلم بأنّ بعض الأعمال لو تحقّقت ، فإنّها ستساعد الإنسان على القيام ببعض الأعمال المكلّف بها ، أو تمنعه من ذلك . والإنسان يعلم بعقله أنّ عليه بعض التكاليف ، بيد أنّه لا يستطيع بالعقل وحده أن يميّز الأعمال التي تساعده على أداء التكاليف ، والأعمال التي تمنعه من ذلك . فبعثة الأنبياء لطف من الله يمنّ به على الإنسان[٤] . وهذا البرهان هو نفسه الذي استعمله

---

(١) جمل ٣٥ .

(٢) المغني ٥٠٧/١٣ ـ ٥٠٦ .

(٣) راجع موضوع «الألم والعوض» في الفصل السّابع من هذا الكتاب .

(٤) «مجموعة» ٦٤ : «غير ممتنع أن يعلم الله تعالى أنّ في أفعال المكلّف ما إذا فعله ، اختار عنده فعل الواجبات العقلية ، أو الامتناع من القبائح العقليّة . وفيها ما إذا فعله ، اختار فعل القبيح والإخلال بالواجب . وإذا علم الله تعالى ذلك ، فلا بدّ من إعلام المكلّف به ليفعل ما يدعوه الى فعل الواجب و يعدل عمّا يدعوه الى فعل القبيح ، لإن إعلامه بذلك من جملة إزاحة علّته في تكليفه . وإذا كان تمييز ما يدعوه من أفعاله أو يصرفه لاسبيل اليه باستدلال عقلي ، ولم يحسن أن يفعل تعالى له العلم الضروري به ، فيجب بعثة من يعلّمه ذلك . وهذا الوجه خاصّة هو الذي نقول فيه إنّ البعثة إذا حسنت له ،وجبت . وإنّ الوجوب لاينفصل من الحسن» .

عبد الجبّار[١] ، من جهة أُخرى ، يعتقد الشيخ المفيد بأنّ الوحي مفيد للإنسان ، لأنّه يستطيع عن طريقه أن يتنبّه الى أنّه في ظلّ التكليف ، قبل كلّ شيء[٢] .

وباستدلال مماثل ، يقول الشريف المرتضى بأنّه يمكن إثبات ضرورة الإمامة عن طريق العقل . وفيما يلي نصّ كلامه :

« والطريق الى وجوبها العقل بخلاف ما يذهب اليه المعتزلة ومن ضارعهم . وإنّما وجبت لقرب المكلّفين من الصلاح ، وبعدهم من الفساد »[٣] .

يوسّع من رقعة هذا الاستدلال ليثبت عن هذا الطريق ضرورة وجود الإمام في كلّ العصور والأزمان . ويرى عبد الجبّار بأنّ ضرورة الإمامة لا تعرف عن طريق العقل بل عن طريق الوحي فقط[٤] . وانبرى الشيخ المفيد الى الاستدلال العقلي على وجود الإمام بعد الإتيان ببراهين من القرآن والحديث والإجماع . و يرى بأنّ وجود الإمام ضروريّ من حيث إنّه يحدّد بدقّة ما تفرضه الشريعة من تكليف[٥] .

يرى الشريف المرتضى بأنّ الأنبياء والأئمّة لا يرتكبون المعاصي ، سواء قبل النبوّة والإمامة أو بعدهما[٦] . وموقفه حيال المعتزلة موقف استرضائي مساعد إذ يرجع الاختلاف بينهم الى مبدأ الإحباط . يقول الشريف ما نصّه :

« واعلم أنّ الخلاف بيننا و بين المعتزلة في تجويزهم الصغائر على الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ يكاد يسقط عند التحقيق لأنّهم إنّما يجوّزون من الذنوب

---

(١) شرح ٥٦٤ ــ ٥٦٣ .

(٢) أوائل ١٢ ــ ١١ .

(٣) «أصول» ٨١ . من أجل الاطلاع على خلاصة لبرهان المرتضى حول الإمامة ، راجع : (ابو) جعفر محمّد بن الحسن الطوسي في تلخيص الشافي (الطبعة الثانية ؛ النجف ، الآداب ، ١٩٦٣) ، الأوّل ، ٧٠ ــ ٦٩ .

(٤) المغني ، الجزء العشرون ، القسم الأوّل ، ص ١٧ فما يليها .

(٥) الإفصاح ٤ .

(٦) المرتضى ، تنزيه الأنبياء (الطبعة الثانية ، النجف : الحيدرية ، ١٩٦١) ٣ .

ما لا يستقرّ له استحقاق عقاب. وإنّما يكون حظّه تنقيص الثواب على اختلافهم أيضاً في ذلك ، لأنّ أبا علي الجبّائي يقول إنّ الصغير يسقط عقابه بغير موازنة. فكأنّهم معترفون بأنّه لا يقع منهم ما يستحقّون به الذمّ والعقاب . وهذه موافقة للشيعة في المعنى ، لأنّ الشيعة إنّما تنفي عن الأنبياء - عليهم السلام - جميع المعاصي من حيث كان كلّ شيء منها يستحقّ به فاعله الذمّ والعقاب ، لأنّ الإحباط باطل عندهم. وإذا بطل الإحباط فلا معصية إلّا و يستحقّ فاعلها الذمّ والعقاب. فإذا كان استحقاق الذمّ والعقاب منفيّاً عن الأنبياء - عليهم السلام - وجب أن ينفى عنهم سائر الذنوب . و يصير الخلاف بين الشيعة والمعتزلة متعلّقاً بالإحباط. فإذا بطل الإحباط ، فلا بدّ من الاتّفاق على أنّ شيئاً من المعاصي لا يقع من الأنبياء - عليهم السلام - من حيث يلزمهم استحقاق الذمّ والعقاب »[١] .

إنّ المسألة التي ينبغي أن نحتفظ بها في أذهاننا هنا حول مذهب المعتزلة هي أنّ الصغائر لا توجب عقاباً ، بل هي - بدلاً من ذلك - تُحبَط بالأعمال الصالحة ، في حين أنّ الكبيرة تُحبِط جميع الأعمال الصالحة التي يقوم بها الإنسان (الإحباط)[٢] . يختلف الشريف المرتضى مع المعتزلة في هذه المسألة بسبب رأيه في الوعد والوعيد الذي سنتحدّث عنه لاحقاً. مع هذا ، لو بدرت منه مرونة فيما يخصّ تقليل الاختلاف بينه وبين المعتزلة في مسألة عصمة الأنبياء ، فهي ليست كذلك في مسألة عصمة الأئمّة ، علماً بأنّ المعتزلة كانوا ينكرون أن يكون الأئمّة معصومين من الذنوب .

يفرّق الشيخ المفيد بين الكبائر الباعثة على الاستخفاف بفاعلها . وبين الذنوب التي ليست كذلك . و ينكر القول بارتكاب النبيّ محمّد - صلّى الله عليه وآله وسلّم - أيّ نوع من

---

(١) تنزيه الأنبياء ٤ ــ ٣ .

(٢) راجع : موضوع الوعد والوعيد في الفصل العاشر من هذا الكتاب .

الذنوب والمعاصي ، بيد أنّه يعتقد بأنّ الأنبياء الآخرين يجوز أن تقع منهم الذنوب قبل النبوّة[١] . لا يعارض الشريف المرتضى هذا الرأي بالضبط ، بيد أنّه يقترب من المسألة عن طريق آخر. فهويشير الى تعليم نسبه الى النظّام ، وجعفربن مبشّر ، مفاده أنّ ذنوب الأنبياء تصدر عنهم سهواً وغفلة . والسهو ـ عنده ـ يخرج مرتكب الذنب عن حالة التكليف[٢] . ولا يذكر في كتاب «تنزيه الأنبياء» الرواية المتعلّقة بسهو النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ التي فنّدها الشيخ المفيد[٣] .

ويقول الشريف المرتضى أنّ حكم من حارب الإمام هوحكم من حارب النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله[٤] .

و يرى الشريف أنّ النصّ القرآني المتداول بين المسلمين أصيل ، وكامل ، ولم يعتوره تغيير وتحريف . ويدعم رأيه هذا من خلال إشارته الى الاهتمام البالغ الذي بذله المسلمون الأوائل في جمعه ، ويذكر عبدالله بن مسعود وأُبي بن كعب بوصفهما من حفّاظ القرآن ، بيد أنّه لم يشر الى قرآن جمعه الإمام علي ـ عليه السلام ـ كما أشار الشيخ المفيد الى ذلك[٥] .

و يقول المرتضى بأنّ خاصيّة الإعجاز التي يتّصف بها القرآن تثبت من حيث نعلم

---

(١) أوائل ٣٠ ـ ٢٩ [ولكن الشيخ المفيد في المصدر المذكور لم يطلق الذنوب ، بل قيّدها بالصغائر فقط ، فقال ما نصّه : «وأمّا ما كان من صغير لا يستخف فاعله ، فجائز وقوعه منهم قبل النبوّة وعلى غير تعمّد وممتنع منهم بعدها على كلّ حال» فالفرق شاسع بين هذا النص و بين ما يذكره المؤلّف .] المعرّب .

(٢) تنزيه ١٠ .

(٣) للتعرّف على الاختلاف بين الشيخ المفيد وابن بابويه ، راجع : الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب .

(٤) «أُصول» ٨١ . للتعرّف على رأي مماثل للشيخ المفيد ، راجع : الفصل التاسع ، موضوع : اعتراض . [بيد أنّ الشريف المرتضى يذكر صفة العدالة للإمام في المصدر المذكور فيقول ما نصّه : «وحكم من حارب اماماً عادلاً حكم من حارب النبيّ ـ صلىّ الله عليه وآله وسلم».] المعرّب .

(٥) «مجموعة» ٦٩ . للاطلاع على رأي الشيخ المفيد بشأن نصّ القرآن ، راجع : الفصل الرابع . موضوع : نصّ القرآن .

أنّه تحدّى أهل مكّة أن يأتوا بمثله فلم يعارضوه . وهذا الأمر إمّا نتيجة لبلاغة القرآن الّتي لا تضارع ، أو أنّ الله صرف أهل مكّة عن أن يعارضوه . وفي كلا الحالين ، فإنّ القرآن يثبت ادّعاء محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ بالنبوّة[١] . و يعتقد الشيخ المفيد أيضاً بكلا الوضعين في إعجاز القرآن[٢] . وكان عبد الجبّار يقول بأنّ دليل ذلك هو بلاغة القرآن نفسه[٣] .

مرتكبو الكبائر

يقف الشريف المرتضى في الاتّجاه المخالف تماماً للمعتزلة ، ليس في مسألة الإمامة فحسب ، بل في مسألة مصير مرتكب الكبيرة أيضاً . فهو يقول : «ولا دليل في العقل على دوام الثواب والعقاب ، وإنّما المرجع في ذلك الى السمع»[٤] . فالله مختار أن يُسقط العقاب عن أحد ، كما أنّ الدائن مختار أن يتنازل عن مطالبته بدينه .

إنّ الكفّار فقط مخلّدون في النار. يقول الشريف المرتضى :

« وعقاب الكفّار مقطوع عليه بالإجماع . وعقاب فسّاق أهل الصلاة غير مقطوع عليه ، لأنّ العقل يجيز العفو عنهم ، ولم يرد سمع قاطع بعقابهم[٥] » .

---

(١) «مجموعة» ٦٨ . قال الشريف المرتضى في جمل العلم والعمل ٤١ بأنّه ألّف كتاب الصرف [كذا!]. ولكن لايظهر من «جمل ..» أنّ صرف الناس عن معارضة القرآن وتوضيحه هو فقط . يقول : «فإمّا أن يكون القرآن من فعله تعالى على سبيل التصديق له فيكون هو العلم المعجز. أو يكون تعالى صرف القوم عن معارضته ، فيكون الصرف هو العلم الدال على النبوّة . وقد بيّنا في كتاب الصرف الصحيح من ذلك وبيّناه». قال بومان (J.Bouman) نقلاً عن المرتضى بأنّ القرآن في بعض أجزائه لايختلف كثيراً عن أفضل كلام بشري . ولكن المقطع الذي أشار اليه بومان (نسخة برلين ، بترمان ، ٤٠ ، الورقة ٤ ب) لايدلّ على أنّ هذا الكلام للمرتضى .

(٢) أوائل ٣١ ؛ العكبرية ٣٤ .

(٣) المغني ١٦/ ٣١٨ .

(٤) جمل ٣٧ .

(٥) نفس المصدر ٣٨ .

إنّ المؤمنين المذنبين يشملهم العفو آخر الأمر. يقول الشريف المرتضى :

« ومن استحقّ ثواباً ، أُوصل اليه دائماً . ومن استحقّ ثواباً وعقاباً وحضر عرصة القيامة ، فلا يخلو حاله من أن يعفو الله عنه ، إمّا ابتداءً ، أو يشفع فيه النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلم ـ ، فإنّ له ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ شفاعة . وهي حقيقة في إسقاط المضارّ. ولا يشفع في زيادة المنافع على ما تذهب اليه المعتزلة ، لأنّ ذلك يؤدّي الى أن يكونوا شافعين في النبيّ .... فإن عُدم ذلك ـ ونعوذ بالله تعالى منه ـ أُوصل الى ما يستحقّه من العقاب ، ويعاد الى الثواب الدائم بخلاف ما تذهب اليه المعتزلة القائلون بالإحباط »[1] .

لا يذكر الشريف المرتضى هنا أو في كتاب « جمل العلم والعمل » شيئاً عن شفاعة الأئمّة ، بل يتحدّث فقط عن شفاعة الأنبياء[2] . و برهانه موجّه ضدّ إنكار المعتزلة الذين يرون أنّ أيّ شفيع لا يستطيع أن يكون سبباً في العفو عن الكبائر[3] .

يعتقد الشريف ـ على عكس المعتزلة ـ بأنّ الكبيرة لا تحبط الأجر الذي يستحقّه المؤمن على طاعته . إذ يجب أن يعطى الأجر على جميع الأعمال الصالحة ، لذلك فكلّ من آمن في باطنه ، فإنّه يوافى بالإيمان ، و يذهب عن هذه الدنيا وهو على إيمانه . يقول الشريف المرتضى :

« وإذا بطل التحابط ، فلا بدّ فيمن كان مؤمناً في باطنه من أن يوافي بالإيمان ، وإلّا أدّى الى تعذّر استيفاء حقّه من الثواب »[4] . وهو نفس التعليم الذي

---

(١) « أُصول » ٨٢ ــ ٨١ .

(٢) جمل ٣٩ . وهو المكان الذي ينبغي أن تناقش فيه منطقيّاً .

(٣) للاطّلاع على رأي المعتزلة ، راجع : عبد الجبّار في شرح الأصول الخمسة ٦٨٩ ــ ٦٨٨ .

(٤) جمل ٣٩.

كان يتبنّاه الشيخ المفيد[١] .

إنّ النتيجة الحاصلة من إنكار تعليم المعتزلة مسألة الإحباط هي أنّ مرتكب الكبيرة يظلّ مؤمناً . يقول الشريف :

« ونسمّي من جمع بين الإيمان والفسق مؤمناً بإيمانه فاسقاً بفسقه ، لأنّ الاشتقاق يوجب ذلك . ولو كان لفظ «مؤمن» منتقلاً الى استحقاق الثواب والتعظيم - كما يدّعى - يوجب تسميته به ، لأنّه عندنا يستحقّ الثواب والتعظيم ، وإن استحقّ العقاب »[٢] .

وللشيخ المفيد نفس هذا الرأي[٣] .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يتحدّث الشريف المرتضى عن واجب فيما يخصّ تطبيق الشريعة ، فيقول :

« والأمر بالمعروف ينقسم الى واجب وندب . فما تعلّق منه بالواجب ، كان واجباً . وما تعلّق منه بالندب كان ندباً .

والنهي عن المنكر كلّه واجب عند الشرط ، لأنّ المنكر لا ينقسم انقسام المعروف ، وليس في العقل دليل على وجوب ذلك إلّا اذا كان على سبيل دفع الضرر، وإنّما المرجع في وجوبه الى السمع .

وشرائط إنكار المنكر : أن يعلمه منكراً ، ويجوّز تأثير إنكاره ، ويزول الخوف على النفس وما جرى مجراها ، ولا يكون في إنكاره مفسدة »[٤] .

إنّ مذهب أبي هاشم وعبد الجبّار - جوهريّاً - يماثل هذا الرأي . ويختلف ابو علي

---

(١) أوائل ٥٨ .

(٢) جمل ٣٩ .

(٣) أوائل ٦٠ . وقد نقل سابقاً في الفصل التاسع .

(٤) جمل ٣٩ .

فقط باعتقاده أنّ تكليف النهي عن المنكر يعرف بالعقل [١]. و يعتقد الشيخ المفيد أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو وظيفة الأُمّة لا الفرد، ويجب أن يكون في تصرّف السلطان [٢].

يرى الشريف المرتضى، كالشيخ المفيد، أنّ غيبة الإمام المهدي ـ عليه السلام ـ ضرورية، وذلك حفاظاً على حياته من الخطر الذي كان ولا يزال يتهدّدها. و يقول: «وزيادة عمر الغائب ـ عليه السلام ـ على المعتاد لا قدح به لأنّ العادة قد تنخرق للأئمّة ـ عليهم السلام ـ، والصّالحين» [٣]. بيد أنّ الشريف لا يشير في كتاباته التي تمّ تحقيقها الى صدور المعجزات عن الأئمّة.

الإيمان بالأخرويات

قال الشريف المرتضى فيما يخصّ الحوادث بعد الموت بإيجاز ما نصّه: «ويجب الإيمان بعذاب القبر و بفناء العالم، والإعادة الى الحساب، والميزان، والصراط، والجنّة، والنار» [٤].

و يعتقد أنّ تكليف الإنسان ينتهي عند موته. و يقول بأنّ أهل الجنّة غير مكلّفين، لأنّ مقارنة التكليف للمثاب يجعل نعيمه مشوباً ومنغّصاً [٥]. وكذلك يرى أنّ أهل النار غير مكلّفين، و يشير ـ تأييداً لكلامه ـ الى أنّ إجماع الأُمّة لا يفصل بين أحوال أهل الجنّة،

---

(١) شرح ٧٤٢ ــ ٧٤١.

(٢) أوائل ٩٨. وقد نقل سابقاً في الفصل الحادي عشر.

(٣) جمل ٤٥. للاطّلاع على دفاع الشيخ المفيد عن الغيبة، راجع: الفصل الخامس. موضوع: ضرورة وجود الإمام.

(٤) «اصول» ٨٢.

(٥) «أحكام أهل الآخرة»، رسائل الشريف المرتضى ٤١.

وأحوال أهل النار[١]. و يقول الشيخُ المفيد أيضاً إنّ أهل الجنّة غير مكلّفين ، لأنّ التكليف إنّما هو إلزام ما يثقل على الطباع ، ويلحق بفعله المشاق. و يرى أنّ أهل النار من العذاب وكلفه ومشاقّه وآلامه على ما لا يحصى من أضعاف التكليف للأعمال[٢].

هل إنّ أهل الآخرة مختارون لأفعالهم ؟ يعتقد الشريف المرتضى والشيخ المفيد أنّهم كذلك[٣]. وبينما يرفض الشريف المرتضى رأي أبي الهذيل العلاّف القائل بأنّهم مضطرّون الى أفعالهم ، فإنّه يقول بأنّهم يُلجَأون إلى الامتناع من القبيح[٤].

وهذا يبدو أنّه يناقض ما قيل قبل قليل ، لذلك فهو يثير اعتراضاً ويجيب عليه كالآتي :

« فإن قيل : فإذا قلتم أنّهم ملجأون الى ألّا يفعلوا القبيح ، فقد ثلم من ذلك كونهم مختارين لأفعالهم على بعض الوجوه.

قلنا : إنّما يلجأون الى ألّا يفعلوا القبيح خاصّة. فالإلجاء إنّما يكون فيما لا يفعلونه. فأمّا ما يفعلونه ، فهم فيه مخيّرون ، لأنّهم يؤثرون فعلاً على غيره ، وينقلون من حال الى أُخرى بعد ألّا يكون في أفعالهم شيء من القبيح . وليس يمتنع أن يكون الملجأ من وجه مخيّراً من آخر، لأنّه من ألجأه السبع الى مفارقة مكان بعينه ، هو مخيّر في الجهات المختلفة والطرق المتغايرة. فالتخيّر ثابت وإن كان ملجأً من بعض الوجوه. وليس يجب أن يلحقهم غمّ ولا حسرة من حيث أُلجئوا الى ألّا يفعلوا القبيح ، لأنّهم مستغنون عنه بالحسن ، فلا غمّ ولا حسرة في الإلجاء الى مفارقة القبيح »[٥].

---

(١) نفس المصدر ٤٢ ــ ٤١ .

(٢) أوائل ٦٧ .

(٣) نفس المصدر؛ المرتضى ، احكام ٤٨ .

(٤) نفس المصدر ٤٩ .

(٥) نفس المصدر ٤٩ ــ ٤٨ .

إنّ هذا اللون من التفريق بين الإلجاء الى عدم الفعل، والاختيار في القيام بفعل آخر، وكذلك وصف الإلجاء بأنّه لجوء طوعي نوعاًما الى شرّ أقل، والذي بالرغم من أنّه غير منسجم مع حالة التكليف، فهوفعل اختياري. كلّ ذلك يُشاهَد في كتاب «المغني» حيث قام عبد الجبّار بتوضيح مفهوم الإلجاء عند أبي هاشم[1].

من جهة أُخرى، ينكر الشيخ المفيد بقوّة أن يكون الناس في الآخرة مجبورين على عدم فعل القبيح. و يقول في هذا بأنّه يخالف البغداديّين، و يتّفق مع الجبّائي وابنه[2]. و يواصل كلامه ليقول بأنّ أهل النار يفعلون القبيح على كلّ حال، و يقولون بأسف وحسرة: «ياليتنا نُرَدّ ولا نكذّب بآيات ربّنا ونكون من المؤمنين»[3]. فيقول الله بأنّهم كاذبون: «ولو ردّوا لعادوا لما نهوا عنه»[4]. يقول الشيخ المفيد بأنّ هذا هومذهب البغداديّين، ويخالف فيه البصريّون[5].

البَداء

قدّم الشريف المرتضى حَلّين متفاوتين تماماً لمسألة البداء. فقال في كتاب «الشافي في الإمامة» ضمن استدلاله ضدّ المعتزلة ما نصّه:

« وأمّا البداء، فقول هشام [بن الحكم] وأكثر الشيعة فيه هوقول المعتزلة بعينه

---

(١) المغني ١١/ ٣٩٨ــ٣٩٧. بيد أنّ عبد الجبّار هنا يفرّق بين نوعين من الإجبار. أحدهما يمكن تحمّله برجاء بلوغ ثواب أكبر، في حين أنّ الثاني ليس كذلك. كمثال على الثاني هو وضع أهل الجنّة حيث إنّهم مجبرون على عدم رجاء القبيح، لأنّهم يعلمون أنّهم حتّى لورجوا ذلك، فإنّ الله يمنعهم منه. وهؤلاء الناس، مع هذه الحالة، مختارون لأفعالهم الّتي يقومون بها. وكمثال على النوع الأوّل هو الفرار من حيوان ضارٍ. إنّ الرجل الشجاع يمكن أن يقف رجاء الظفر بثواب أكبر.

(٢) أوائل ٦٧.

(٣) الأنعام: ٢٧.

(٤) الأنعام: ٢٨.

(٥) أوائل ٦٩ ــ ٦٨.

في النسخ في المعنى . ومرادهم به مراد المعتزلة بالنسخ . وإنّما خالفوهم في تلقّبه بالبداء لأخبار رووها »[١] .

هذا هو نفس الجواب الذي طرحه الشيخ المفيد ، موسّعاً في تعريف هذه الكلمة لجعلها تعبيراً لا ضرر فيه للنسخ الذي يقول به المسلمون[٢] .

بيد أنّ الشريف المرتضى انبرى ، في مكان آخر ، للدفاع عن مفهوم النسخ في مقابل اليهود الذين كانوا يقولون بأنّ نسخ حكم الشريعة يعني أنّ الله يغيّر رأيه وحكمه . فذكر في جوابهم تعريفاً للبداء يفترق تماماً عن النسخ . ووفقاً لهذا التعريف ، فإنّ البداء يعني تغييراً حقيقيّاً في حكم الله ، ينكر احتمال وقوعه ضمنيّاً . يقول الشريف :

« النسخ في الشرائع لا يقتضي البداء كما زعمت اليهود ، لأنّ ما يقتضي البداء هو ما جمع شروطاً :

منها : أن يكون الفعل المأمور به هو المنهيّ عنه بعينه .

ومنها : أن يكون الوجه والوقت واحداً .

ومنها : أن يكون المكلّف واحداً .

فإذا جمع هذه الشروط ، دلّ على البداء . والنسخ خلاف ذلك ، لأنّ الفعل المأمور به غير المنهيّ عنه ، لأنّ إمساك السبت المأمور بإمساكه في أيّام موسى هو غير ما تناوله النهي عن إمساكه في أيّام نبيّنا . وإذا تغاير الفعلان ، لم تتكامل شروط ما يقتضي البداء »[٣] .

هذه آخر خطوة في تكامل مفهوم لازَمَ فكرة الإمامة مدّة مديدة . كان الشيخ المفيد ومن قبله ابن بابويه ، يشعران بضرورة الدفاع عن كلمة البداء ، ولو أنّهما شرحاه بعيداً عن

---

(١) الشافي في الإمامة (طهران ، الطبعة الحجرية ، ١٣٩١هـ) ١٣ .

(٢) أوائل ٥٤ ــ ٥٣ .

(٣) «مجموعة» ٨٣ ــ ٨٢ .

معناه الأصلي. إنّ الشريف المرتضى، في حلّه الثاني، دحض الفكرة والكلمة كليهما.

النتيجة

إنّ تعداد الاختلافات الموجودة بين الشيخ المفيد والشّريف المرتضى، المارّ ذكرها في هذا الفصل[١]، يجب أن لا يحجب عنّا الاتّفاق الجوهري القائم بينهما. كلاهما يحذو حذو المعتزلة فيما يخصّ التوحيد والعدل الإلهيّين. وكلاهما يخالف المعتزلة، بكلّ وضوح، في المسائل المتعلّقة بالإمامة، ووضع مرتكب الكبيرة في هذه الدنيا، ومصيره في الآخرة.

إنّ دراسة الاختلافات بين هذين المتكلّمَين في كثير من التفاصيل التي تخصّ مسألة التوحيد والعدل تفيدنا بأنّ كلاً منهما يتّفق مع إحدى مدرستي الاعتزال: فالشيخ المفيد مع المدرسة البغداديّة، والشريف المرتضى مع المدرسة البصريّة. إنّ اختلافهما المهم يرتبط بدور العقل. فالشيخ المفيد يفيد منه فقط في الدفاع عن التعاليم الروائية، بينما يراه الشريف المرتضى نقطة الانطلاق الضرورية لتشييد صرح علم الكلام. إلّا أنّ الشريف المرتضى، بتأكيده على مسألة الحاجة الى الإمام المعصوم في كلّ عصر، وإنكاره مذهب المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين فيما يخصّ مرتكب الكبيرة، وإنكار الوعيد، يظلّ مرابطاً بكلّ قوّة في ميدان الإماميّة.

---

(١) أشار الناقد المعادي لعلم الكلام، قطب الدين أبو الحسين سعيد بن هبة الله الراوندي (المتوفّى سنة ٥٧٣/ ١١٧٧) الى خمس وتسعين نقطة من نقاط الاختلاف بين الشيخ المفيد والشريف المرتضى، وقال بأنّه لو شاء، لذكر أكثر من ذلك. راجع: إقبال، ص ٧٧.

النتيجة

ورث الشيخ المفيد في مجتمعه تراثاً مضاعفاً : أحدهما : تراث متكلّمي الإماميّة الأوَل ـ لاسيما النوبختيّين منهم ـ الذين كانوا على اتّصال مع التفكير الاعتزالي منذ نهاية القرن الثالث الهجري . والآخر : تراث أصحاب الحديث من مدرسة قم ممثّلاً بابن بابويه القمّي .

كان النوبختيّون ، في نواحٍ عديدة ، أقرب الى مدرسة الاعتزال من الشيخ المفيد وكلّ متكلّم إماميّ متأخّر(١) . بيد أنّ أهمّ تأثير معتزلي على الشيخ المفيد ليس من قبل النوبختيّين ـ كما يبدو ـ بل هو نتيجة دراسته المباشرة كتابات أبي القاسم البلخي ، مؤسّس المدرسة البغداديّة .

إنّ التركيب الذي أتى به الشيخ المفيد من الأفكار المعتزليّة البغداديّة ، والتفكير الروائي عند الإماميّة شمل أُسلوب ومحتوى علم الكلام عنده .

معارضةً للتوجّه الروائي عند ابن بابويه ، أدرك الشيخ المفيد حقّ علم الكلام ، حيث إنّه استعمل الأدلّة العقليّة للدفاع عن تعاليم النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ والأئمّة ـ عليهم السلام ـ . وبالرغم من أنّ الشيخ المفيد كان يرفض صِحّةَ الاعتقاد المتوكّئ على التقليد الصِرف فقط ، فإنّه كان يتّفق مع ابن بابويه في أنّ الوحي ضرورة مطلقة لبلوغ معرفة الله والمبادىء الأساسيّة للأخلاق . إنّ ما تُرِك للشريف المرتضى ، تلميذ الشيخ

---

(١) راجع : المقدّمة ، موضوع : الذيل الأوّل : حول بني نوبخت .

المفـيـد ، هو أنّه ضاعف دور العقل ، وبلغ به منزلته التي كانت عند المعتزلة ، بوصفه وسيلة كـافـيـة لاستـقـرار أُصـول الـدّين . وهكذا ، من وجهة نظر كلامية ، فإنّ الشيخ المفيد كان وسطاً بين محدّثيّ الإماميّـة ، وموقف المعتزلة الُمتَبنّى من قبل الشريف المرتضى .

كـان الـشيـخ المـفـيـد ، من ناحية محتوى علم الكلام ، يتّـفق مع آراء المعتزلة فيما يخصّ التوحيد والعدل الإلهيّين ، بيد أنّه كان يرى أنّ الاعتقاد بالإمامة ذو أهميّـة خاصّـة . لذلك يظلّ مرتكب الكبيرة مؤمناً ، مادام يعترف بحقوق الأئمّـة الإثني عشر من أهل بيت الـنبوّة . وسوف ينجو من الخلود في النار يوم القيامة بفضل شفاعة النبيّ والأئمّـة . من هنا ، كـان الـشيخ المفيد يرفض اعتقاد المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين ، وكذلك اعتقادهم بالوعيد . فـالخطّ الـفـاصل في المحتوى الكلامي بين الإماميّـة والمعتزلة يظلّ هنا ، حيث رسمه الشيخ المفيد .

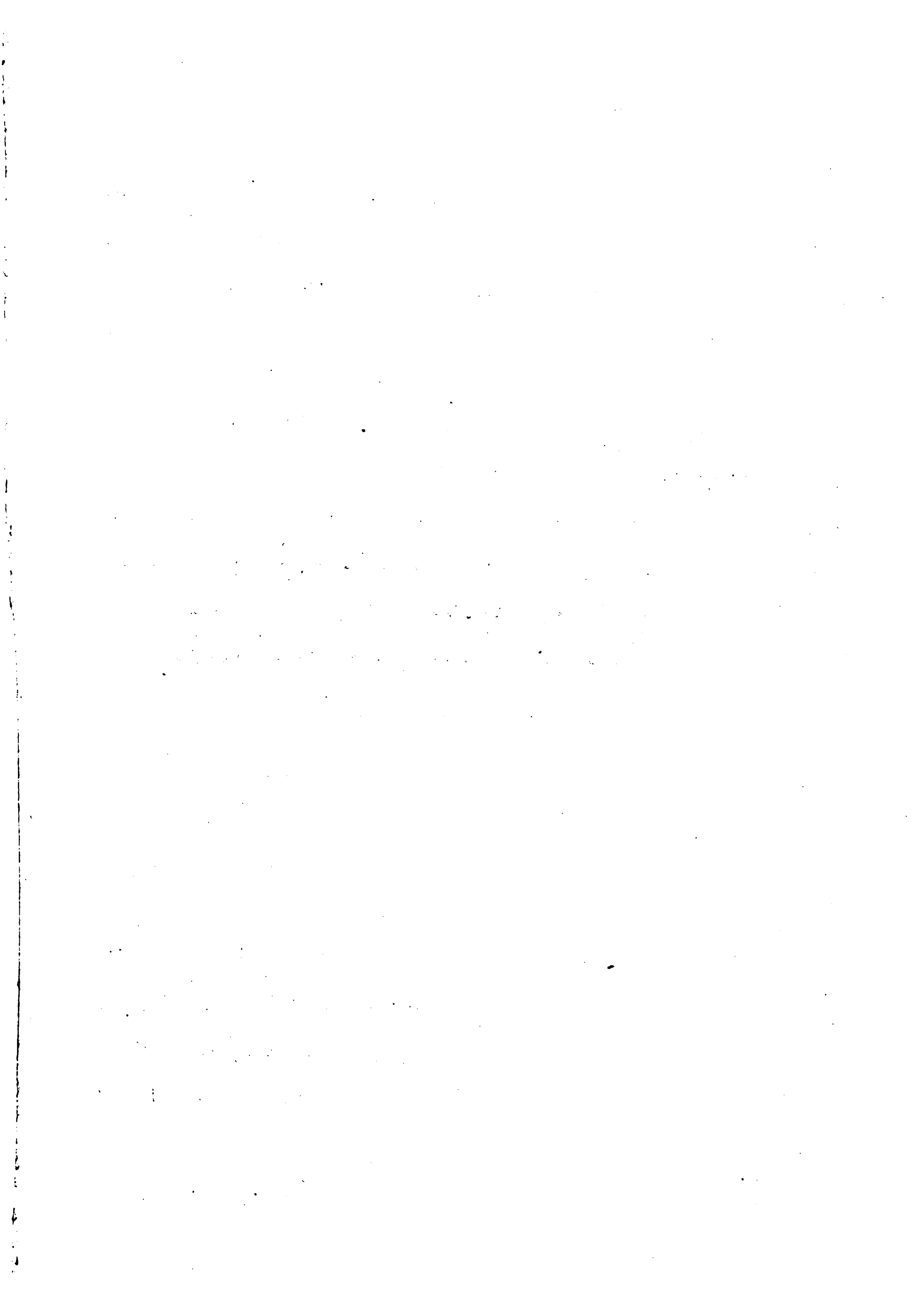
مع هذا كلّه ، في داخل نطاق تأثير المعتزلة ، فإنّ الطابع الاعتزالي المتبنّى عموماً في عـلم الكلام عند الإماميّـة بعد الشيخ المفيد ، ظلّ على هذا النسق ليتبنّاه تلميذه وخليفته من بـعده ، الشريـف المرتضى . وذلك لأنّ الشيخ المفيد ، والشريف المرتضى استوحيا أفكارهما مـن المدارس الفكرية المتنوّعة للمعتزلة . ينكر الشيخ المفيد ، مع البغداديّين ، إطلاق صفاتٍ على الله لـم يـأتِ بـها الوحي . ورُفضت نظرية أبي هاشم في الأحوال . إنّ الله لا يريد كما يـريـد الإنـسـان . وهـو يـريـد مـا هـو الأصـلـح للإنسان ، بعزّته وجوده ، لا بعدله . لا يتّـفق الشريف المرتضي والبصريّون مع هذه الآراء جميعها .

بـعـامّــة ، ثـمّــة اِخـتـلافـان مـهمّان بين المدرسة البغداديّـة والمدرسة البصريّـة في الاعـتـزال . فـالبغداديّون يعتقدون بدور أقلّ ممّا يعتقده البصريّون للعقل . والبغداديّون يرون العلاقة بين الله والإنسان متوكّـأة على اللطف أكثر من توكّـئها على العدل . والشيخ المفيد ، الـذي كـان أقـرب الى الـبـغـداديّين من الشريف المرتضى ، كان يميل الى أصحاب الحديث الإمامي أكثر منه .

في الآن ذاتـه ، كـانـت هـنـاك حـركـة داخـل الـفـكـر الإمـامـي تـسير في الاتّجاه

المعاكس. ولو تركنا الغلوّ جانباً، فالذي يبدو هو أنّ المنزلة فوق الطبيعيّة التي كان يعتقد بها الإماميّة لأئمّتهم، كانت في نموّ مطّرد خلال القرن الرابع الهجري. على سبيل المثال، بينما كان النوبختيّون ينكرون صدور المعجزة عن الأئمّة، وكذلك ينكرون أن تنتقل أبدانهم بعد الموت الى الجنّة، نجد الشيخ المفيد يعتقد بكلا الأمرين، و بينما كان ابن بابويه وأصحاب الحديث من مدرسة قم يجيزون سهو النبيّ - و بطريق أولى: الأئمّة - في الصلاة والأُمور العبادية الأُخرى، نجد الشيخ المفيد يعنّفهم على هذا الاعتقاد.

عندما يُدَوَّن تاريخ كامل لعلم الكلام الإمامي، فسوف يكون حكاية لنموّ قد تبلور في المناظرات والاتّصالات المتتابعة مع صيحات متنوّعة تتعالى من داخل الوسط الشيعي وخارجه. وفي لحظة قصيرة من تكامله، كان الكلام الإمامي متأثّراً بالتفكير الاعتزالي البغدادي بقوّة، وكان هذا خلال سنوات معدودة، عندما كان زعيم الإماميّة وقائدها المفكّر هو أبو عبد الله، محمّد بن محمّد بن النعمان، الملقّب: بالشيخ المفيد.





- فهرس الآيات القرآنية .
- فهرس الأحاديث الشريفة .
- فهرس أعلام الكتاب .
- فهرس الطوائف والقبائل والفرق .
- فهرس الأماكن والبلدان .
- فهرس موضوعات الكتاب .



فهرس الآيات القرآنيّة

«ألف»

«ثاء»

«ذال»

«سين»

«فاء»

فهرس الأحاديث الشّريفة

«كاف»

«لام»

«ميم»

«نون»

فهرس أعلام الكتاب

فهرس الطوائف والقبائل والفرق

«ألف»

«باء»

فهرس الأماكن والبلدان

فهرس المواضيع

القسم الثّالث : الشّريف المرتضى